



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla

**Author:** Piotr Łaciak

**Citation style:** Łaciak Piotr. (2012). Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego

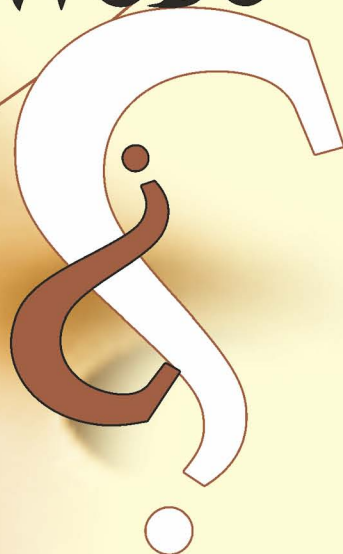


Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Piotr Łaciak

# aNoNimowość

jako  
granica poznania  
w fenomenologii  
Edmunda Husserla



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Śląskiego

Katowice 2012



**Anonimowość  
jako granica poznania  
w fenomenologii Edmunda Husserla**

*Rodzicom*



NR 2982

Piotr Łaciak

**Anonimowość  
jako granica poznania  
w fenomenologii Edmunda Husserla**



Redaktor serii: Filozofia  
Andrzej Kiepas

Recenzent  
Kazimierz Wolsza

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa  
**[www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl)**

## Treść

Wstęp . . . . .	7
-----------------	---

### Rozdział pierwszy

#### Anonimowość transcendentальной konstytucji świata w nastawieniu naturalnym

Nastawienie naturalne jako anonimowy <i>modus</i> życia transcendentального . .	19
Kryzys jako trwanie transcendentальной subiektywności w anonimowości . .	28

### Rozdział drugi

#### Fenomenologia jako przezwyciężenie przesądów nastawienia naturalnego

Anonimowość transcendentальной subiektywności a koncepcja filozofii jako ściślej nauki . . . . .	41
Zasada wszelkich zasad jako zasada oczywistości . . . . .	46
Fenomenologiczne nastawienie jako przeciwne naturze ukierunkowanie . .	55
Konstytucja w przedtranscendentальной i transcendentальной fenomenologii . .	60

### Rozdział trzeci

#### Drogi do redukcji transcendentально-fenomenologicznej

Krytyka doświadczenia świata jako motywacja redukcji . . . . .	73
Droga kartezjańska . . . . .	79
Droga kantowska . . . . .	84
Kartezjańska i kantowska droga do redukcji jako wyraz dwóch motywów fenomenologii . . . . .	91
Droga przez intencjonalną psychologię . . . . .	103

### Rozdział czwarty

#### Redukcja transcendentально-fenomenologiczna jako zniesienie anonimowości transcendentальной konstytucji świata

Redukcja i <i>epoché</i> . . . . .	125
Redukcja transcendentально-fenomenologiczna jako moment refleksji . . . .	131
<i>Epoché</i> jako odsłonięcie tezy naturalnego nastawienia . . . . .	135



Teza naturalnego nastawienia jako konstytuujące dokonanie świadomości . . . . .	142
Redukcja jako odślonięcie konstytutywnego charakteru tezy w interpretacji komentatorów . . . . .	158

### Rozdział piąty

#### Redukcja ejdetyczna jako redukcja do *eidos ego* i jej granice

Redukcja ejdetyczna jako wyłączenie indywidualnego istnienia . . . . .	167
Nastawienie naturalno-faktyczne i nastawienie naturalno-ejdetyczne, nastawienie transcendentally-faktyczne i nastawienie transcendentally-ejdetyczne . . . . .	178
Absolutny i przypadkowy fakt . . . . .	188
Ontologia (ejdetyka czystej świadomości) i metafizyka . . . . .	199

### Rozdział szósty

#### Fenomenologia genetyczna a problem ostatecznego źródła

Od fenomenologii statycznej do fenomenologii genetycznej . . . . .	207
Czas jako uniwersalna forma egologicznej genezy . . . . .	214
Forma i treść genezy . . . . .	224
Fenomenologia genetyczna jako odsłanianie historii transcendentallynego <i>ego</i> . . . . .	230
Asocjacja jako uniwersalna zasada pasywnej genezy . . . . .	235
Przed-Ja jako ostateczne źródło genezy . . . . .	242
Intersubiektywność i geneza . . . . .	248
Pra-Ja jako ostateczne źródło obowiązywania . . . . .	259

### Rozdział siódmy

#### Anonimowość jako istotowy rys absolutnej subiektywności

Absolutna subiektywność jako świadomość konstytuująca czas . . . . .	267
Refleksyjny i nierefleksyjny model samoświadomości a problem świadomości absolutnej świadomości w fenomenologii nieegologicznej . . . . .	273
Egologiczny zwrot w fenomenologii a problem apodyktyczności i nieadekwatności absolutnej subiektywności . . . . .	283
Zakończenie . . . . .	307
Bibliografia . . . . .	313
Indeks osobowy . . . . .	323
Zusammenfassung . . . . .	327
Résumé . . . . .	329

## Wstęp

Centrum organizującym dyskurs rozważań zawartych w prezentowanej rozprawie są trzy tezy stanowiące kwintesencję Husserlowskiej fenomenologii. Po pierwsze, każdy człowiek „nosi w sobie” Ja transcendentalne, ale w naturalnym nastawieniu transcendentalny charakter subiektywności pozostaje anonimowy, to znaczy niepoddany refleksji, a trwanie w anonimowości życia transcendentalnego doprowadziło do kryzysu. Po drugie, anonimowość tę można znieść, przeprowadzając redukcję transcendentalno-fenomenologiczną i tym samym doprowadzając to, co transcendentalne, do tematycznej świadomości, tak że samą redukcję należy rozumieć jako przewyciężenie przesądów naturalnego nastawienia, przesądów przesłaniających transcendentalny charakter subiektywności. Po trzecie, odsłonięta dzięki redukcji transcendentalno-fenomenologicznej świadomość transcendentalna nie jest czymś ostatecznym, lecz sama konstytuuje się w absolutnej subiektywności, którą Husserl nazywa przepływem konstytuującym czas, prapocessem czy stojąco-płynącą terażniejszością, a absolutna subiektywność również nie poddaje się refleksji i pozostaje anonimowa, przy czym anonimowość absolutnej subiektywności nigdy nie może być przewyciężona.

W pierwszej tezie zostaje wyrażona podstawowa myśl fenomenologii, która rzuca światło na problematykę fenomenologicznego podwojenia Ja, na zagadnienie relacji między nastawieniem naturalnym i nastawieniem transcendentalnym, na kwestie dogmatyczności nauk pozytywnych, pozostających w nastawieniu naturalnym, oraz kryzysu nauk. Druga teza pozwala potraktować fenomenologię jako swoistą hermeneutykę życia świadomościowego, hermeneutykę, której metodą jest redukcja transcendentalno-fenomenologiczna, polegająca na przekroczeniu ograniczeń naturalnego poznania i odsłonięciu zakrytego w naturalnym nastawieniu transcendentalnego charakteru subiektywności. Z kolei trzecia teza objaśnia sens żywej obecności jako absolutu fenomenologicz-

nego, wskazując zarazem granicę redukcji transcendentally-fenomenologicznej oraz transcendentally poznania.

Zasadniczym celem rozprawy jest objaśnienie tych trzech tez oraz konsekwencji z nich wynikających. Tezy te zostały tak sformułowane, aby zaakcentować centralne miejsce problematyki anonimowości w fenomenologii transcendentally. Jeżeli chodzi o samo pojęcie anonimowości, to posługując się rozróżnieniem Eugena Finka między pojęciami tematycznymi i pojęciami operacyjnymi, można uznać, że pojęcie to należy do operacyjnych pojęć fenomenologii. Zdaniem Finka, pojęcia tematyczne („idea” u Platona, *ousia* u Arystotelesa, „monada” u Leibniza, a u samego Husserla „transcendentally subiektywność”) są takimi pojęciami, które wypływają z podstawowych tematów danej filozofii, pojęciami tematycznie objaśnionymi, w których myślenie to, co pomyślane, utrwała i przechowuje<sup>1</sup>. Kształtowanie się pojęć tematycznych dokonuje się jednak w polu innych pojęć, które nie dochodzą do przedmiotowego utrwalenia i stanowią cień (*Schatten*) filozofii, cień, w którym porusza się filozoficzne myślenie. „Wyjaśniająca moc myślenia — pisze Fink — żywi się tym, co pozostaje w cieniu myślenia”<sup>2</sup>. Pojęcia, w których cieniu ugruntowują się pojęcia tematyczne, są pojęciami operacyjnie używanymi, nie zaś tematycznie objaśnionymi, krótko mówiąc, są pojęciami operacyjnymi. Analizując architekturę dyskursu fenomenologicznego, Fink zaznacza, że centralne pojęcia fenomenologiczne, jak: „fenomen”, *epoché*, „konstytucja”, „dokonanie” (*Leistung*) czy „logika transcendentally”, są bardziej pojęciami operacyjnymi niż pojęciami tematycznymi i jako takie pozostają w półmroku, ponieważ Husserl nigdy nie postawił problemu języka transcendentally i używał pojęć transcendentally, nie objaśniając ich możliwości i nie odróżniając wystarczająco od pojęć języka naturalnego i pojęć spekulatywnych<sup>3</sup>.

Samo pojęcie anonimowości jest pojęciem operacyjnym, i to takim pojęciem, które nie należy również do centralnych pojęć fenomenologii. W prezentowanej rozprawie problem anonimowości umieszczamy w centrum Husserlowskiej fenomenologii. Takie rozwiązanie wymaga, po pierwsze, objaśnienia pojęcia anonimowości

<sup>1</sup> Zob. E. Fink: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. I d e m: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. Freiburg—München 2004, s. 185.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 186. Brak adnotacji o tłumaczu oznacza, że tłumaczenie pochodzi od autora rozprawy.

<sup>3</sup> Zob. ibidem, s. 202—203.

jako pojęcia oznaczającego granice poznania, nie tylko naturalnego, lecz także transcendentального; po drugie, wykazania, że problematyka anonimowości ma rozstrzygające znaczenie dla właściwego zrozumienia fenomenologii jako filozofii transcendentальной. W literaturze przedmiotu problem anonimowości nie doczekał się monografii, a bezpośrednią inspirację do napisania tej rozprawy stanowiły uwagi Gerda Branda i Klausa Helda na temat dwóch rodzajów anonimowości w fenomenologii Husserla<sup>4</sup>. Anonimowość oznacza w fenomenologii nierefleksyjny stan transcendentального życia świadomości, stan, w którym świadomość nie tematyzuje samej siebie. Według Husserla refleksja transcendentальная jest jedynym źródłem wiedzy o subiektywności transcendentальной, ponieważ bezrefleksyjna świadomość nie ma charakteru poznania, toteż świadomość transcendentальная niepoddana refleksji nie wie o sobie samej. W rozprawie anonimowość jest rozumiana w dwóch znaczeniach rozpoznanych przez wymienionych wyżej komentatorów: w sensie zakrycia transcendentально-konstituujących dokonań subiektywności w nastawieniu naturalnym, zakrycia ugruntowanego w jednostronności tego nastawienia, zamykającej dostęp do transcendentально-refleksyjnego namysłu nad świadomością nadającą sens światu nastawienia naturalnego; także w sensie niemożliwości refleksyjnej obiektywizacji (uchwyceńia) absolutnej subiektywności w nastawieniu transcendentálním, niemożliwości wypływającej z zasady, że transcendentálny abso-lut nie pozostaje w relacji do siebie, to znaczy nie może być przedmiotem samego siebie. Anonimowość wskazuje tym samym ograniczenia, jakim podlega zarówno naturalne, jak i transcendentálne poznanie.

W pierwszym znaczeniu anonimowość to sposób funkcjonowania konstytuującej świat świadomości transcendentальной w nastawieniu naturalnym, sposób, jakim jest jej zatracanie się w tym, co sama konstytuuje. Otóż w naturalnym nastawieniu subiektywność konstytuująca świat zapomina o sobie samej, a owo samozapo-

---

<sup>4</sup> Zob.: G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 24, 62 (przypis 1), 64 (przypis 2); K. Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966, s. 120–121. Te dwa znaczenia pojęcia anonimowości są również wskazane w *Słowniku pojęć fenomenologicznych* pod hasłem „anonimowość”. Zob. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hrsg. von H. Vetter, unter Mitarbeit von K. Ebner und U. Kadi. Hamburg 2004, s. 29–30.

mnienie polega na tym, że ulega ona zakryciu przez to, co stanowi rezultat jej konstytucyjnych dokonań. To samozapomnienie subiektywności wzmacniają nauki pozytywne, które nie tylko ulegają przesądowi wstępnie danego świata, lecz także absolutyzują świat, popadając w naturalistyczne przesady. Dla nauk pozytywnych bowiem charakterystyczne jest bezwiedne absolutyzowanie świata, absolutyzowanie, które stanowi niedorzeczne odwrócenie porządków, to znaczy wyniesienie do rangi absolutu tego, co okazuje się czymś stale konstytuowanym przez świadomość, a skutkuje to całkowitym zapomnieniem samej subiektywności konstytuującej świat, zapomnieniem, które doprowadziło do kryzysu europejskiego człowieczeństwa. O ile anonimowość w sensie samozapomnienia transcendentalnej subiektywności w świecie stanowi granicę naturalnego poznania, granicę, którą można przekroczyć, przeprowadzając transcendentalno-refleksyjny namysł w formie redukcji fenomenologicznej, o tyle anonimowość w znaczeniu nieuprzedmiotowialności absolutnej subiektywności należy potraktować jako granicę poznania transcendentalnego, granicę transcendentalnej refleksji, granicę, której nie można przekroczyć, nieprzekraczalną granicę poznania w ogóle. Refleksja transcendentalna, jak wszelka refleksja, jest aktem obiektywizującym rozumianym jako „sposzreganie po” (*Nachgewahren*), aktem, w którym dokonuje się prezentacja już spełnionych, utrzymywanych retencjonalnie, to znaczy ukonstytuowanych w czasie, immanentnych jedności. Dlatego odsłonięta za pomocą transcendentalnej refleksji świadomość konstytuująca świat stanowi uczasowiony strumień przeżyć ze zobiektywizowaną noetyczno-noematyczną zawartością. Jako taka, świadomość ta nie jest tym, co naprawdę absolutne, lecz sama okazuje się konstytutywnym rezultatem ostatecznie funkcjonującej subiektywności, która jako subiektywność konstytuująca czas zawsze już wyprzedza refleksję jako jej nietematyczne założenie. W ten sposób absolut transcendentalny — jako czysta aktualność przepływu przeżyć czy pra-Ja w sensie ostatecznie funkcjonującego Ja w aktualnym spełnianiu przeżyć — pozostaje anonimowy i może być uświadamiany tylko przedrefleksyjnie, a w konsekwencji zasadne staje się pytanie o to, skąd o nim wiemy.

Rozważania zawarte w rozprawie zostały zgrupowane w siedmiu rozdziałach. Rozdział pierwszy wprowadza w problematykę fenomenologiczną, prezentując nastawienie naturalne jako szczególny *modus* tego, co transcendentalne. Nastawienie naturalne opisujemy zatem z perspektywy transcendentalnej, zgodnie z za-

sadą, że opis naturalnego nastawienia jest możliwy dopiero wtedy, gdy opuścimy jego obszar. Opis naturalnego nastawienia nie jest opisem tego nastawienia jako nastawienia naturalnego, lecz jego objaśnieniem jako anonimowego *modus* życia transcendentnego, anonimowego, to znaczy zakrytego, nieuświadomionego. Trzon argumentacji tego rozdziału pracy stanowi przekonanie, że nastawienie naturalne jest przeniknięte obowiązaniem tezy o istnieniu świata, tezy jako przeżycia spełnianego anonimowo, nietematycznie, przeżycia, na którego mocy świat jawi się nam jako rzeczywistość istniejąca, i to właśnie bezrefleksyjny sposób spełniania owego przeżycia sprawia, że w naturalnym nastawieniu nie rozpoznajemy tezy jako takiego przeżycia, od którego zależy ważność naszego ujęcia naturalnego świata. Takie pojmowanie tezy naturalnego nastawienia ma kapitalne znaczenie dla dalszych rozważań zawartych w rozprawie, w których redukcja transcendentально-fenomenologiczna jest rozumiana w sensie odsłonięcia tezy naturalnego nastawienia jako konstytuującego przeżycia świadomości. Traktując to, co naturalne, jako anonimowy *modus* tego, co transcendentne, czynimy zarazem transcendentnie zrozumiałą tezę, że fenomenologiczne podwojenie Ja nie oznacza dwoistości ontologicznej, że Ja naturalne nie jest innym Ja niż Ja transcendentne. Takie rozumienie relacji między tym, co naturalne, i tym, co transcendentne, objaśnia również w nowym świetle fenomen kryzysu i pozwala zinterpretować kryzys jako trwanie życia transcendentnego w anonimowości, trwanie, którego punkt kulminacyjny stanowi ukonstytuowanie się nastawienia naturalistycznego, właściwego obiektywistycznie zorientowanym naukom pozytywnym, całkowicie zapoznającego transcendentną podstawę sensu.

Rozdział drugi anonsuje problematykę transcendentально-fenomenologicznej redukcji, prezentując ogólnie fenomenologię jako metodę przewycięzania przesądów naturalnego nastawienia, w szczególności przesądu wszelkich przesądów, jakim jest teza naturalnego nastawienia. Husserl, posiłkując się zasadą wszelkich zasad, którą formułuje jako zasadę oczywistości, różnicuje pojęcie oczywistości i przyznaje najwyższą rangę apodyktycznej oczywistości *ego cogito*, a po przeprowadzeniu transcendentальной *epoché* rozszerza zarazem zakres badania na transcendentne wobec świadomości przedmioty, traktując owe przedmioty tak, jak nam się jawią, przy wyłączeniu wszelkich przesądów, które nie dają się uprawomocnić w naoczności. W tym rozdziale pracy wykazujemy, że dopiero po rozszerzeniu zakresu badania fenomeno-



logicznego na to, co transcendentne, następuje transcendentalny zwrot w fenomenologii, a sama świadomość transcendentalna jest świadomością konstytuującą przedmiot nie tylko w treści, lecz także w prawdziwym bycie, przy czym byt przedmiotu konstytuuje się w świadomości tetycznej.

W ten sposób zaanonsowana problematyka fenomenologii transcendentalnej staje się punktem wyjścia dalszych rozważań zawartych w rozprawie. Rozdział trzeci prezentuje trzy drogi do redukcji transcendentalno-fenomenologicznej: drogę kartezjańską, drogę kantowską i drogę przez intencjonalną psychologię. Wskazujemy, że na drogach tych dochodzi do uwyrażnienia różnych aspektów samej redukcji. Na drodze kartezjańskiej redukcja jest rozumiana jako wyłączenie świata, wyłączenie, którego *residuum* stanowi czysta świadomość, przy czym takie rozumienie redukcji prowadzi do przeciwstawienia świadomości światu, przeciwstawienia sprzyjającego zawężaniu świadomości do pewnej dziedziny bytowej, odgraniczonej od innych dziedzin. Jest to zasadniczy mankament kartezjańsko motywowanej redukcji, dostrzeżony przez samego Husserla, aczkolwiek Husserl nigdy nie zarzucił kartezjańskiej drogi i zawsze eksponował jej radykalizm. Na drodze kantowskiej do redukcji dochodzi wprawdzie do osłabienia kartezjańskiego radykalizmu, ale redukcja nie może już być interpretowana jako ograniczenie do pewnej swoistej dziedziny bytowej, lecz jako przekroczenie wszelkich ograniczeń, w szczególności przekroczenie ograniczeń naturalno-objektywnego poznania, przekroczenie motywowane potrzebą transcendentalnego zrozumienia owego poznania oraz zrozumienia korelacji między świadomością i światem. Z kolei na drodze przez psychologię akcentowany jest paralelizm zachodzący między czystą psychologią i transcendentalną fenomenologią, między redukcją fenomenologiczno-psychologiczną i redukcją transcendentalno-fenomenologiczną, a sama transcendentalno-fenomenologiczna redukcja umożliwia przemianę świadomości psychologicznej w świadomość transcendentalną, przemianę, w której trakcie pozostaje niezmieniona treść świadomości. To właśnie na drodze prowadzącej przez psychologię Husserl objaśnia sens treściowej identyczności Ja empirycznego i Ja transcendentalnego, bo to właśnie droga ta pozwala najlepiej zrozumieć tezę, że żyjące w naturalnym nastawieniu Ja jest Ja transcendentalnym w *modus* anonimowości.

Punktem wyjścia analiz zawartych w rozdziale czwartym jest wykazana w rozważaniach na temat dróg do redukcji teza, że różne drogi do redukcji wzajemnie się uzupełniają i pokazują jej od-

mienne aspekty. O ile na drodze kartezjańskiej jest eksponowane negatywne znaczenie redukcji transcendentally-fenomenologicznej jako wyłączenia, ujmowania w nawias, zawieszenia, o tyle na drogach niekartezjańskich dochodzi do uwyrażnienia pozytywnego sensu redukcji jako odsłonięcia, przemiany czy rozjaśnienia, przy czym na wszystkich drogach te dwa aspekty redukcji mniej lub bardziej wyraźnie się splatają. Owo wzajemne splatanie się tych dwóch aspektów redukcji, splatanie się, paradoksalnie, najwyraźniej dostrzegalne w kartezjańsko zorientowanych *Ideach I*, sprawia, że redukcja transcendentally-fenomenologiczna jest wyłączeniem tezy naturalnego nastawienia jako uniwersalnego przesądu, założonego we wszelkim naturalnym doświadczeniu, wyłączeniem, które okazuje się zarazem refleksyjnym odsłonięciem tezy jako konstytuującego przeżycia świadomości. W tej części pracy mocno akcentujemy, że w ramach fenomenologii rozumu opracowanej w *Ideach I* Husserl dochodzi do następującego wniosku: świat zawdzięcza swe istnienie tezie naturalnego nastawienia, i po dokonaniu *epoché* rozpoznajemy, że zastajemy świat w jego istnieniu tylko dzięki uznaniu go na mocy tezy za coś istniejącego. Wykazujemy zarazem, że redukcja transcendentally-fenomenologiczna w żadnym wypadku nie oznacza modyfikacji neutralnościowej, która jest rozumiana jako przekształcenie świadomości uznającej w bycie w świadomość neutralną. Świadomość oczyszczona transcendentally bowiem okazuje się świadomością konstytuującą byt przedmiotu, a konstytucja bytu jest dziełem świadomości tetycznej, nie zaś świadomości neutralnej. W redukcji transcendentally-fenomenologicznej nie dochodzi tym samym do myślowego przekształcenia procesu transcendentally konstytucji świata, lecz do jego odsłonięcia, toteż samą redukcję można potraktować jako moment refleksji transcendentally, rozumianej jako odsłanianie zakrytych, anonimowo spełnianych w naturalnym nastawieniu, konstytuujących dokonania świadomości, jako doprowadzenie tych dokonania do świadomości tematycznej, zniesienie ich anonimowości.

Kolejne dwa rozdziały rozprawy: rozdział piąty i rozdział szósty, tworzą grunt dla rozważań nad problematyką anonimowości w drugim znaczeniu (w sensie nieuprzedmiotowialności absolutnej świadomości w nastawieniu transcendentallym), problematyką, która kulminuje w rozdziale siódmym. W rozdziale piątym poddajemy analizie redukcję ejdetyczną rozumianą jako wyłączenie indywidualnego istnienia, wykazując, że redukcja ejdetyczna jest bardziej spokrewniona z modyfikacją neutralnościową niż



redukcja transcendentalno-fenomenologiczna, ponieważ do sfery istot otwiera nam dostęp czysta fantazja, która implikuje neutralizację świadomości uznającej, neutralizację przekształcającą fakty w czyste możliwości dopuszczane przez istotę, czyste, czyli nieskrępowane uznawaniem w bycie. Zaznaczamy zarazem, że w nastawieniu transcendentalnym redukcja ejdetyczna jest redukcją do transcendentalno-ejdetycznej sfery i jako taka okazuje się wtórna wobec redukcji transcendentalno-fenomenologicznej jako redukcji do sfery transcendentalnej faktyczności, przy czym to właśnie redukcja ejdetyczna ugruntowuje fenomenologię jako naukę, ponieważ na poziomie transcendentalno-faktycznym nie jest możliwe poznanie naukowe. W odniesieniu do faktycznie istniejącego Ja transcendentalnego redukcja ejdetyczna napotyka jednak granicę. Jedynie treściowa zawartość faktycznego Ja transcendentalnego stanowi przypadkowy fakt i podlega redukcji ejdetycznej, a ściślej mówiąc: uzmiennianiu, natomiast jego istnienie jest absolutnym faktem, którego nie można potraktować jako przypadkowej realizacji jednej z możliwości, jakie dopuszcza *eidos ego*, ponieważ absolutny fakt jest źródłem wszelkich ejdetycznych możliwości, źródłem samego *eidos ego*, źródłem wszelkiej konstytucji. O ile absolutny fakt nie podlega subsumpcji ejdetycznej i nie czerpie racjonalności z istoty, o tyle okazuje się irracjonalnym faktem „Ja jestem”, a pojęcie irracjonalności transcendentalnego faktu należy do problematyki anonimowości absolutnej świadomości, problematyki podjętej w dalszych rozważaniach.

Problematyka źródła jest przedmiotem analiz zawartych w szóstym rozdziale pracy, w którym dokonujemy za Nam-In Lee rozróżnienia między ostatecznym źródłem genezy i ostatecznym źródłem obowiązywania. W rozdziale tym problematykę fenomenologiczną pogłębiamy od strony fenomenologii genetycznej, która w odróżnieniu od fenomenologii statycznej, to znaczy fenomenologii noetyczno-noematycznej, stanowi wyższy poziom analiz fenomenologicznych. Fenomenologia genetyczna wychodzi wprawdzie od odsłoniętej za pomocą redukcji transcendentalno-fenomenologicznej korelacji noetyczno-noematycznej, ale pyta o genezę tej korelacji i przemierzając różne warstwy genetycznych implikacji, od czasu jako formy genezy po asocjacje jako jej treść, dochodzi do ostatecznego źródła genezy, jakim jest sfera przed-Ja, czyli najniższa, popędowa warstwa świadomości, która nie podlega wpływowi Ja. Akcentujemy zarazem, że przed-Ja konkretnie widziane pozostaje nierozzerwalnie związane z pra-Ja jako

ostatecznym źródłem obowiązywania, ostatecznie funkcjonującym Ja, wokół którego jest ześrodkowane całe świadomościowe życie, które pozostaje pierwsze w porządku oczywistości. Pra-Ja i przed-Ja stanowią jedność w sensie praźródła konstytuującego wszelki byt, w sensie absolutnej świadomości, w sensie żywej obecności i jako ostateczne źródła nie poddają się uprzedmiotowieniu, pozostając anonimowe.

W rozdziale siódmym stawiamy pytania rozstrzygające o losie fenomenologii jako nauki: Jak jest możliwa fenomenologia jako nauka, jeżeli absolutna świadomość, rozumiana jako przepływ konstytuujący czas, praprocess czy stojąco-płynąca teraźniejszość, pozostaje anonimowa? Czy absolutna świadomość nie jest skrycie założonym przez fenomenologię transcendentalem przesądem? Skąd wiemy o absolutnej świadomości? W jaki sposób pogodzić anonimowość absolutnej subiektywności z zasadą wszelkich zasad? Aby odpowiedzieć na te pytania, dokonujemy rozróżnienia między relacjonistycznym (refleksyjnym) i nierelacjonistycznym (nierefleksyjnym) modelem samoświadomości, wykazując, że samoświadomość nierefleksyjna (nietematyczna) poprzedza i warunkuje refleksję, aczkolwiek tylko przez refleksję może być rozpoznana. Absolutna świadomość nie jest jedynie zakładana czy postulowana jako niedoświadczalny warunek wszelkiego doświadczenia, lecz nierefleksyjnie przeżywana w oczywistości apodyktycznej, jako że samą apodyktyczną oczywistość (oczywistość istnienia świadomości jako absolutnego faktu) można zinterpretować jako nietematyczną (anonimową) oczywistość „Ja jestem”. Ta nietematyczna oczywistość transcendentalego faktu „Ja jestem” nie ma charakteru poznania, ponieważ w nierefleksyjnym przeżywaniu nie dochodzi do poznawczego uchwycenia, i jako taka może być rozpoznana tylko w późniejszej refleksji krytycznej jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia nieistnienia przeżywanego w niej absolutnego faktu. Oczywistości krytycznej refleksji należy przy tym przypisać również rangę apodyktycznej oczywistości, jako że byt anonimowo funkcjonującej subiektywności jest identyczny z bytem subiektywności poddanej refleksji, a w rezultacie na każdym poziomie refleksji subiektywność zawsze już zakłada samą siebie jako absolutny fakt.



Rozdział pierwszy

aNoNimowość  
transcendentalnej konstytucji świata  
w nastawieniu naturalnym





## Nastawienie naturalne jako anonimowy *modus* życia transcendentального

Manfred Brelage w następujący sposób formułuje problem Husserlowskiego filozofowania: „Transcendentalna fenomenologia nie jest [...] niczym innym jak uniwersalnym i systematycznym odsłanianiem transcendentalności świadomości”<sup>1</sup>. Sam Husserl pisze wprost: „[...] to zakryte należy właśnie odsłonić; zgodnie ze swą istotą Ja może w refleksji odwrócić tematyczne spojrzenie, może skierować pytanie na intencjonalność oraz przez systematyczną eksplikację uwidocznić i uczynić zrozumiałym dokonania syntezy”<sup>2</sup>. Stąd wniosek, że fenomenologiczny zamysł odsłaniania tego, co zakryte, sprawia, że „autentyczna analiza świadomości jest [...] hermeneutyką życia świadomości”<sup>3</sup>. Na czym polega to pierwotne zasłonięcie transcendentalności świadomości? Otóż w naturalnym nastawieniu świadomość empiryczna jest już przeniknięta transcendentalnością, ale naturalne nastawienie przesłania transcendentalny charakter subiektywności. Zanurzony w naturalnym świecie człowiek jest Ja transcendentальnym, ale nie będąc tego świadom, pozostaje zamknięty w jednostronności owego nastawienia, oddaje się całkowicie światu, jest wyłącznie

---

<sup>1</sup> M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 107.

<sup>2</sup> E. Husserl: *Phänomenologie und Anthropologie*. In: E. Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 27. Dordrecht—Boston—London 1989, s. 178. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*. Tłum. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, T. 32, s. 345. Teksty Husserla cytujemy za polskim przekładem, jeżeli takiego przekładu dokonano, podając najpierw stronę wydania niemieckiego, a następnie w nawiasie stronę polskiego tłumaczenia. Odpowiednia strona tłumaczenia jest zamieszczana w nawiasie również wówczas, gdy przywołujemy teksty Husserla, nie cytując ich.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 177 (345).

nim zainteresowany<sup>4</sup>. „Z całą oczywistością można powiedzieć — pisze twórca fenomenologii w *Medytacjach kartezjańskich*... — jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentálním, do-wiaduję się o tym jednak dopiero, przeprowadzając redukcję fe-nomenologiczną”<sup>5</sup>. Pogląd ten zostaje jeszcze dobitniej wyrażony w *Kryzysie nauk europejskich*...: „Jestem (...) jako transcenden-talne Ja tym samym, które w naturalnym świecie jest ludzkim Ja. To, co w człowieczeństwie było dla mnie zakryte, odsłaniam w transcendentálním badaniu”<sup>6</sup>. W konsekwencji jako naturalna świadomość bezrefleksyjnie nakierowana na przedmioty, zatra-cająca się w świecie, jestem w swym absolutnym transcendentálním bycie dla samego siebie zakryty. Z tego punktu widzenia podstawowa myśl Husserlowskiej fenomenologii jest następująca: żyjący w świecie człowiek „nosi w sobie” Ja transcendentálne, ale o tym nie wie, ponieważ w naturalnym nastawieniu transcen-dentalny charakter subiektywności pozostaje nieodkryty, nie-uświadomiony, w języku Husserla: anonimowy. Zastanówmy się, w jaki sposób dochodzi do zapomnienia, a właściwie do samoza-pomnienia transcendentальной subiektywności w świecie.

W *Kryzysie nauk europejskich*... czytamy: „Świat jest jedy-nym uniwersum danego wstępnie tego, co samo przez się zrozu-miałe”<sup>7</sup>. W *Ideach I* opis wstępnie nam danego, samozrozu-miałego, naturalnego świata dokonuje się na podstawie jego źródłowego doświadczenia: „Jestem świadom świata rozciągą-jącego się bez końca w przestrzeni, bez końca stojącego się i (już)

<sup>4</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 209.

<sup>5</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 75. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 53. Polski przekład nie obejmuje *Wy-kładów paryskich*.

<sup>6</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trans-zendente Phänomenologie*..., s. 267—268.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 183. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu*... — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 188. Na język polski zostały przetłumaczone jedynie fragmenty *Kryzysu*..., a tłumaczenia tych fragmentów są zamieszczone w róż-nych publikacjach. Dlatego cytując *Kryzys*... za polskim przekładem, wskazuje-my za każdym razem tekst właściwego tłumaczenia.

powstałego w czasie. Jestem go świadom — to przede wszystkim znaczy: zastaję go bezpośrednio naocznie (jako istniejący), doświadczam go. Dzięki widzeniu, dotykaniu, słyszeniu itd. w różnych odmianach zmysłowego spostrzeżenia po prostu istnieją dla mnie rzeczy cielesne w jakimś przestrzennym rozmieszczeniu; w dosłownym lub w obrazowym sensie »pod ręką« (*»vorhanden«*), bez względu na to, czy jestem szczególnie uważny i zajęty nimi, przypatrując się im, myśląc, czując, chcąc, czy też nie”<sup>8</sup>. Naturalny świat nie jest ogółem realności, lecz uniwersalnym, nietematycznym horyzontem, zawsze już potencjalnie obecnym w aktualnym doświadczeniu jednostkowych rzeczy, zapewniającym możliwość jednozgodności przebiegu samego doświadczenia oraz rozumienia tego, co doświadczane. To bowiem, co aktualnie spostrzegane, przeniknięte jest „pewnym niejasno uświadamianym horyzontem nieokreślonej rzeczywistości”<sup>9</sup>, a wszelka aktywność poznawcza nakierowana na pojedynczy przedmiot implikuje świat jako swój horyzont. W tym kontekście Lothar Eley zauważa, że świat jako horyzont jest „związkiem odesłania” (*Verweisungszusammenhang*), ponieważ „każde doświadczenie zakłada już horyzont świata”<sup>10</sup>. Jako horyzont świat jest tym, co nie dochodzi do prezentacji, co stanowi sferę tego, co pasywnie wstępnie dane, sferę uprzednią wobec wszelkiej aktywności wydawania sądów i wszelkiego zainteresowania teoretycznego<sup>11</sup>. Świat w sensie sfery tego, co pasywnie wstępnie dane, należy zarazem uznać — jak już wcześniej zaznaczyliśmy — za „uniwersum danego wstępnie tego, co samo przez się zrozumiałe”. Naturalny świat bowiem jest tym, czego doświadczamy i o czym mamy nietematyczną pewność, która nie pochodzi z refleksji, lecz jest przyjmowana jako sama przez się zrozumiała. Świat narzuca się nam z nieodpartą oczywistością, to znaczy pozostaje poza wszelką wątpliwością, a sama świadomość

<sup>8</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: *Husserliana* — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 56. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 80.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 57 (82).

<sup>10</sup> L. Eley: *Nachwort*. In: E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. *Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 495.

<sup>11</sup> Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 26.



świata jest świadomością przedrefleksyjną. Jako taka, świadomość ta implikuje przedwiedzę (*Vorwissen*), która „jest nieokreślona w swej treści lub niedoskonale określona, ale nie jest nigdy całkowicie pusta”<sup>12</sup>. „Zawsze już wiemy — pisze Husserl w tekście *O pochodzeniu geometrii* — o naszym współczesnym świecie i o tym, że w nim żyjemy, ogarnięci otwartym, nieskończonym horyzontem nieznanych rzeczywistości. Wiedza ta jako stanowiąca horyzont pewność nie jest wyuczona, nie jest wiedzą, która kiedyś była aktualna, a potem przemieniła się w tło, zatopiła się. Stanowiąca horyzont pewność musiała już istnieć, żeby można ją było tematycznie zinterpretować, zawsze już jest założona, żebyśmy mogli chcieć wiedzieć to, czego jeszcze nie wiemy”<sup>13</sup>.

Nieprzypadkowo Husserl mówi o nietematycznej, anonimowej, to znaczy niepoddanej refleksji, pewności świata, pewności samej przez się zrozumiałej. „Świadomość świata — czytamy w *Erfahrung und Urteil*... — jest świadomością w modus przeświadczeniowej pewności (*Glaubensgewißheit*) [...]”<sup>14</sup>. Ta przeświadczeniowa pewność określa sens generalnej tezy naturalnego nastawienia. Naturalny świat wyprzedza wszelką teorię i jako taki, jest przez nas przyjmowany oraz zastawany jako istniejący w generalnej tezie naturalnego nastawienia<sup>15</sup>. Tezę, że świat jest rzeczywistością istniejącą, należy przy tym rozumieć nie jako sąd, uznanie w logicznym sensie, lecz jako przeświadczenie, które w naturalnym nastawieniu nigdy nie może być uzasadnione, ponieważ wszelkiemu uzasadnieniu służy za podstawę i dlatego ma status przeświadczenia samego przez się zrozumiałego, spełnianego nietematycznie<sup>16</sup>. To przeświadczenie stanowi niewzruszoną pewność, której nie może żadne naturalne poznanie skorygować czy uchylić, jako że wszel-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>13</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*..., s. 382. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *O pochodzeniu geometrii*. Tłum. Z. Krasnodebski. W: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*. Red. J. Rolewski, S. Czer-niak. Warszawa 1991, s. 31–32.

<sup>14</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*..., s. 25. Pisownię niemiecką tekstów oryginalnych odbiegającą od pisowni współczesnej w niniejszej pracy zachowujemy.

<sup>15</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*..., Buch 1, s. 60–61 (86–87).

<sup>16</sup> Zob. L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*. In: Idem: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 123.

kie takie poznanie ją zakłada. Uniwersalna, sama przez się zrozumiała teza o istnieniu świata oznacza wypływającą z naiwności naturalnego nastawienia siłę nietematycznego przeświadczenia, przeświadczenia spełnianego anonimowo, które w nastawieniu naturalnym nie jest ani nie może być poddane refleksji. Dlatego przyjmując naturalną postawę, doświadczamy świata bez problematycznie jako już istniejącego, jako wstępnie danego subiektywności.

Stąd wniosek, że istnienie świata w naturalnym nastawieniu zostaje uznane za samo przez się zrozumiałe, a owa samozrozumiałość jest przeżywana anonimowo, to znaczy bez udziału refleksji, nie ma charakteru teoretycznego czy predykatywnego, lecz stanowi naiwno-naturalne, przedteoretyczne założenie wszystkich sądów, jakie wydaje człowiek zatracający się w naturalnym świecie. Tezę naturalnego nastawienia można w istocie określić jako uniwersalny przesąd (*Vorurteil*), to znaczy niewyrażone, nieuświadomione, anonimowo spełniane uznanie w bycie, w sposób skryty założone we wszelkim naturalnym doświadczeniu<sup>17</sup>. Skoro tak, to teza naturalnego nastawienia stanowi nietematyczne założenie, założenie nie w znaczeniu przesłanki, lecz „ogólnego sensu naturalnego życia”, sensu, który tkwi w każdym konkretnym akcie tego życia, aczkolwiek pozostaje niewyrażony<sup>18</sup>. W naturalnym doświadczeniu byt świata jest stale założony, ponieważ świat dla doświadczającego podmiotu jest zawsze już zastawany, stale obecny. To założenie okazuje się — komentuje Fink — „powszechnie przyjętym, chociaż stale, żeby tak powiedzieć, *zapomnianym* charakterem podstawowym doświadczenia świata”<sup>19</sup>. „Generalna teza — pisze w innym miejscu Fink — jest [...] uznaniem, którego nie spełniamy otwarcie i wyraźnie, lecz

<sup>17</sup> Zob.: E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962, s. 528—531; Idem: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929—1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Materialien*. Bd. 8. Dordrecht 2006, s. 41. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst*. Dordrecht 2006, s. 16.

<sup>18</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 246 (przypis).

<sup>19</sup> E. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 12.

w zapomnieniu”<sup>20</sup>. Generalna teza nie stanowi przy tym jednego z wielu doświadczeń, lecz jest uniwersalną apercpcją świata, przenikającą całe nasze intencjonalne życie, apercpcją stałą, która zawsze pozostaje przy zmianie jednostkowych apercpcji, czy nawet uchyleniu jakiegoś konkretnego uznania w bycie<sup>21</sup>.

Anonimowość apercpcji świata implikuje, że dla naturalnego nastawienia charakterystyczne jest uwięzienie w świecie: podmiot, spełniając bezrefleksyjnie tezę naturalnego nastawienia, zatracą się w świecie, wyobcowuje się, zapomina o sobie<sup>22</sup>. To zapomnienie Ja o sobie samym oznacza jego samozapomnienie — subiektywność spełniająca uniwersalną apercpcję świata apercypuje zarazem siebie w tym spełnieniu jako byt istniejący w świecie, jako człowieka, nie rozpoznając ograniczeń, jakie płyną z naturalnego nastawienia. Ja tkwi w świecie, dopóki rozumie swój własny byt jako byt w świecie i pozostaje ślepe na zachodzące w sobie intencjonalne procesy, które doprowadziły do ukonstytuowania sensu wszelkich światowych tworów<sup>23</sup>. Tym, co w postawie naturalnej ulega zakryciu, jest konstytuujący charakter mojej subiektywności, a sama subiektywność, konstytuując wszystko, co światowe, nie może należeć do świata, wobec czego zyskuje sens transcendentalny, przy czym w naturalnym nastawieniu nie potrafi rozpoznać tego sensu.

W tym miejscu zaznaczmy jedynie, bo do problemu tego powrócimy w dalszych rozważaniach, że Husserłowska teoria konstytucji świata przez transcendentálną świadomość jest próbą odpowiedzi na pytanie, od czego zależy ważność naszego ujęcia naturalnego świata. Konstytucja świata pozostaje w ścisłym związku z intencjonalnością, która stanowi istotową własność wszelkiej świadomości — zarówno naturalnej, jak i transcendentalnej. Sama intencjonalność oznacza, że świadomość jest zawsze świadomością wykraczającą poza siebie, świadomością świata, świadomością u z n a j ą c ą świat za istniejący. To świadomościowe uznanie świata za coś istniejącego należy potraktować jako konstytuujące dokonanie świadomości, na którego mocy świat rzeczywisty oka-

<sup>20</sup> E. Fink: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*. In: Idem: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. Freiburg—München 2004, s. 103.

<sup>21</sup> Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939...*, s. 114–115.

<sup>22</sup> Zob.: E. Fink: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“...*, s. 107–108; Idem: *Edmund Husserl*. In: Idem: *Nähe und Distanz...*, s. 89.

<sup>23</sup> Zob. E. Fink: *Edmund Husserl...*, s. 89.

zuje się światem uświadamianym jako rzeczywisty. W tym kontekście Ulrich Claesges rozpoznaje związek między tezą naturalnego nastawienia i intencjonalnością, pokazując, że teza jest przewodnim określeniem intencjonalności naturalnej świadomości<sup>24</sup>. O ile teza uznająca świat za rzeczywistość istniejącą jest spełniana bezrefleksyjnie, o tyle świat odsłania się naturalnej świadomości w ten sposób, że świadomość ta zakrywa to, co stanowi jej istotowy rys, to znaczy samą intencjonalność, dzięki której naturalny świat uznaje ona za istniejący. W rezultacie naturalna świadomość uznaje w bycie intencjonalnie domniemane przedmioty za niezależne od wszelkiego domniemania, uznaje anonimowo, nie poddając refleksji samego uznania. Dlatego w naturalnym nastawieniu świat zastajemy jako już istniejący, jako wstępnie dany (*vorgegeben*), jako dany niezależnie od mniemających go aktów. „W naturalnym nastawieniu spełniamy po prostu wszystkie akty, przez które świat dla nas istnieje. Żyjemy naiwnie w spostrzeganiu i doświadczaniu, w tych aktach tetycznych, w jakich przejawiają nam się rzeczy (*Dingeinheiten*), i nie tylko przejawiają się, lecz są dane w charakterze »istnienia« (*»vorhanden«*), »bycia rzeczywistymi«”<sup>25</sup>.

To właśnie anonimowy sposób spełniania tezy sprawia, że nie rozpoznajemy tezy jako przeżycia świadomości, od którego zależy ważność naszego ujęcia świata, nie rozpoznajemy subiektywności, będącej podmiotem uniwersalnej apercepcji świata, a zatem świat, czyli to, co stanowi korelat tej apercepcji, nie jawi się tak, jak jest uświadamiany, lecz jako zastawany, wstępnie dany, jako stała podstawa obowiązywania<sup>26</sup>. W *Medytacjach kartezjańskich...* czytamy: „Godzienne praktyczne życie jest życiem wiedzionym w naiwności; żyć w ten sposób znaczy, swym doświadczaniem, myśleniem, wartościowaniem być zanurzonym w zastanym przez nas świecie. Wszystkie realizujące się tutaj intencjonalne funkcje doświadczenia, funkcje, dzięki którym rzeczy dane są po prostu jako coś istniejącego, realizują się przy tym anonimowo: doświadczający podmiot nic o nich nie wie, nie wie również nic o swoim posiadającym moc sprawiania (*leistenden*) myśleniu — liczby, orzekane stany rzeczy, wartości, cele, dzieła

<sup>24</sup> Zob. U. Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag 1964, s. 19–22.

<sup>25</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 107 (152).

<sup>26</sup> Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 115–118.

wyłaniają się na powierzchnię, budując się człon za członem w aktach sprawiania, które same pozostają przy tym w ukryciu; tylko na te pierwsze kieruje się uwaga podmiotu”<sup>27</sup>. Innymi słowy, ponieważ nastawienie naturalne jest przeniknięte anonimowo spełnianym przez Ja przeświadczeniem o istnieniu świata, przeto taki sposób spełniania przeświadczenia decyduje o tym, że świat jest w tym nastawieniu uświadamiany jako niezależny od wszelkiego uświadamiania, jako już zastany. Pozostając w naturalnym nastawieniu, uświadamiamy zatem sobie świat, choć zarazem zapominamy o samym uświadomieniu, nie poddając go refleksji, i owo zapomnienie znajduje wyraz w obiektywistycznej interpretacji świata jako bytu w sobie, to znaczy w przekonaniu, że świat „jest tym, czym jest w sobie i dla siebie, bez względu na to, czy żyjemy, czy umrzemy, czy go poznajemy, czy nie poznajemy”<sup>28</sup>.

Jak już zasygnalizowaliśmy, żyjący w naturalnym świecie człowiek „nosi w sobie” Ja transcendentalne, ale transcendentalny charakter jego subiektywności w naturalnym nastawieniu pozostaje anonimowy. Anonimowość, jako synonim zapomnienia życia transcendentalnego w naturalnym świecie, określa związek między tym, co naturalne, i tym, co transcendentalne. „Naiwne życie w świecie — komentuje Lothar Eley — jest bytem anonimowym, bytem bezimiennym tego, co transcendentalne”<sup>29</sup>. W rękopisie badawczym pochodzącym z 1930 roku Husserl zaznacza, że „człowiek, a właściwie świat, oznacza pewną transcendentalną strukturę transcendentalnej subiektywności”, że naturalne nastawienie może być potraktowane jako *modus* tego, co transcendentalne, dodajmy: anonimowy *modus*<sup>30</sup>. Podobne wyjaśnienie relacji między tym, co naturalne, i tym, co transcendentalne, znajdujemy w *Kryzysie nauk europejskich...*, gdzie czytamy, „że naturalne, obiektywne życie w świecie stanowi jedynie szczególny *modus* stale konstytuującego świat życia transcendentalnego tego rodzaju, że podmiotowość transcendentalna, żyjąc z dnia na dzień, nie uświada-

<sup>27</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 179 (230).

<sup>28</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 245.

<sup>29</sup> L. Eley: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962, s. 78.

<sup>30</sup> E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Hrsg. von S. Luft. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 34. Dordrecht–Boston–London 2002, s. 155.

nia sobie tych konstytucyjnych horyzontów i nigdy nie może ich sobie uzmysłwić”<sup>31</sup>. Zasadniczą intencję fenomenologii w kwestii relacji między tym, co naturalne, i tym, co transcendentalne, znakomicie odczytuje Antonio Aguirre: „Transcendentalny namysł nie rozdwaja świata na empiryczno-naturalny i transcendentalno-genetyczny, lecz czyni świat empiryczny transcendentalnie rozumiałym”<sup>32</sup>. Świat transcendentalny nie jest innym światem niż świat naturalny, a cel fenomenologii polega na tym, aby życie naturalne rozpoznać jako szczególny *modus* życia transcendentalnego, a w efekcie to, co naturalne, uczynić transcendentalnie rozumiałym.

Rozróżnienie między Ja naturalnym i Ja transcendentalnym nie jest zatem rozdzieleniem tych Ja, implikującym separację, lecz ma ukazać ich wzajemne odniesienie. Intencją tezy o identyczności Ja naturalnego i Ja transcendentalnego przy akcentowaniu ich zasadniczej odmienności jest zakwestionowanie teorii dwóch światów: świata naturalnego i świata transcendentalnego — teorii skutkującej ontologicznym podwojeniem Ja, suponującym, że obok człowieka jako psychofizycznej jedności złączonej z naturą istnieje czyste, pozbawione świata Ja. W fenomenologii nie dochodzi do ontologicznego podwojenia Ja, które oznaczałoby, że obok Ja empirycznego (światowego) istnieje, jako druga sfera bytu, Ja ponadświatowe, transcendentalne, ponieważ ludzkie Ja, podobnie jak wszystko, co światowe, jest rezultatem konstytucyjnych dokonań życia transcendentalnego i jako takie nie istnieje poza tym życiem. Z konstytucją świata bowiem nieodłącznie związana pozostaje konstytucja człowieka: „[...] konstytuujące Ja — pisze Fink — uświatawia się przez własne aktywne dokonania konstytucji”, to znaczy podlega ono stałej samoobiektywizacji (*Selbstobjektivierung*), samouświatowieniu (*Selbstverweltlichung*) w postaci człowieka, ulegając zarazem zakryciu przez swą ukonstytuowaną światową samoapercepcję (*Selbstapperzeption*) i tym samym skrywając się za związkami bytowymi, które samo konstytuuje<sup>33</sup>. Tak więc życie konstytuujące sens zo-

<sup>31</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 179. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 186.

<sup>32</sup> A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 168—169.

<sup>33</sup> E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932)



staje zakryte intencjonalnym rezultatem własnego dokonania, czyli ludzkim Ja<sup>34</sup>. Innymi słowy, podmiot, konstytuując anonimo-wo (w *modus* samozapomnienia) świat, uświatawia się w postaci człowieka, ulega zarazem zaślepieniu, jakie płynie z takiego sposobu transcendentальной konstytucji: nie widzi, że w swym człowieczeństwie „nosi” transcendentálną subiektywność, że jego człowieczeństwo stanowi samoobiektywizację tej subiektywności. Eugen Fink, objaśniając taki *modus* konstytucji świata, dochodzi do wniosku, że anonimowość w sensie samozapomnienia transcendentálního życia, w sensie jego bycia w sobie określa sposób istnienia subiektywności konstytuującej świat w naturalnym nastawieniu<sup>35</sup>. Anonimowość byłaby rodzajem transcendentálního zaślepienia, jakie płynie z tegoż nastawienia<sup>36</sup>.

### Kryzys jako trwanie transcendentальной subiektywności w anonimowości

W naturalnym nastawieniu życie konstytuującej świat subiektywności pozostaje zatem zasłonięte: jej konstytuujące dokonania (*Leistungen*) są spełniane nietematycznie, bez udziału refleksji: „[...] podczas gdy Ja, jak zwykle w naturalnym nastawieniu, nakierowane jest każdorazowo na jakąś daną z góry przedmiotowość i jest nią jakoś zajęte, płynące życie, w którym zachodzą dokonania syntezy, pozostaje zgodnie ze swą istotą, że tak powiem, anonimowe, zakryte”<sup>37</sup>. Anonimowy sposób spełniania konstytucyjnych dokonań sprawia, że świat odsłania się świadomości jako zastany, to znaczy w taki sposób, że sama świadomość ulega samozakryciu, nie rozpoznając tych dokonań jako funkcji, od których zależy ważność naszego ujęcia naturalnego świata. Pojęcie

---

mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. In: *Husserliana — Dokumente*. Bd. 2/1. Dordrecht—Boston—London 1988, s. 119.

<sup>34</sup> Zob. E. Fink: *Edmund Husserl...*, s. 89.

<sup>35</sup> Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 148—149.

<sup>36</sup> Zob. H. Hohl: *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*. Freiburg—München 1962, s. 59.

<sup>37</sup> E. Husserl: *Phänomenologie und Anthropologie...*, s. 177—178 (345).

anonimowości w tym znaczeniu oznacza, że subiektywność transcendentalną zakrywa to, co ona sama konstytuuje, co stanowi rezultat jej konstytucyjnych dokonań, to znaczy przesłania ją świat i istniejące w nim ludzkie Ja.

Życie transcendentalne w postawie naturalnej pozostaje więc anonimowe i jako takie kryje w sobie niebezpieczeństwo, że może ulec całkowitemu zakryciu czy zapomnieniu. W *Kryzysie nauk europejskich...* Husserl niebezpieczeństwo to wiąże z obiektywno-naukową tematyzacją świata, a ściślej mówiąc: z naukową abstraktyzacją świata. Lothar Eley w związku z tą tematyzacją pisze: „Naiwne życie w świecie, a w szczególności naukowy czyn (*Tun*), jest zapomnieniem tego, co transcendentalne (...)”<sup>38</sup>. Sama nauka stanowi jedną z form samoobiektywizacji transcendentalnej subiektywności: subiektywność bowiem transcenduje samą siebie, obiektywizując się w nauce. W naturalnym nastawieniu nauki jednak nie rozpoznają i nie mogą rozpoznać swego pochodzenia, ulegając przesądowi (*Vorurteil*) wstępnie danego świata<sup>39</sup>. „Wszystkie pozytywne nauki — pisze Husserl — są naukami w transcendentalnej naiwności”<sup>40</sup>. Zapoznanie konstytuujących dokonań transcendentalnej świadomości jest typowe dla przyrodoznawstwa: „Uprawiając nauki przyrodnicze, spełniamy akty uporządkowane według logiki doświadczenia, w których myślowo zostają określone owe twory rzeczywiste (*Wirklichkeiten*), zarówno dane, jak przyjmowane, spełniamy akty, w których również na podstawie takich wprost doświadczonych i określonych transcendensów wnioskuje się o innych”<sup>41</sup>. W konsekwencji, przyrodoznawca, tkwiąc w naturalnym nastawieniu, nie rozpoznaje jego ograniczeń: „Człowiek zajmujący postawę naturalną (*der natürliche Mensch*), w szczególności badacz-przyrodnik, nie zauważa tych ograniczeń, nie zauważa, że wszystkie jego wyniki są zaopatrzone pewnym wskaźnikiem, który jest oznaką ich relatywnego jedynie sensu. Nie zauważa, że naturalne nastawienie nie jest jedynym możliwym, że dopuszcza skierowania spojrzenia, dzięki którym uwydatnia się absolutna konstytuująca przyrodę świadomość, w stosunku do której wszelka przyroda musi być relatywna

<sup>38</sup> L. Eley: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 80.

<sup>39</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970, s. 28–29.

<sup>40</sup> E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 250.

<sup>41</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 107 (152).



na mocy z istoty płynącej odpowiedniości (*Wesenskorrelation*) pomiędzy tym, co konstytuujące, a tym, co konstytuowane<sup>42</sup>.

Naiwność naturalnego nastawienia ma wprawdzie eliminować nauka, która stawia sobie za cel przewyciężenie wszelkiej naiwności, ale wyjaśnienie naukowe wymaga zrozumienia, ponieważ jest również przeniknięte anonimowo spełnianymi naturalnymi oczywistościami, które stanowią teoretyczne „przesady”, naiwności wyższego rzędu<sup>43</sup>. „Wszelkie naturalne oczywistości — pisze Husserl — oczywistości wszystkich obiektywnych nauk (nie wyłączając logiki formalnej i matematyki), należą do obszaru »rozumiałości samych przez się«, które naprawdę mają za swe tło niezrozumiałość”<sup>44</sup>. Badanie naukowe nie jest rzeczywistym zrozumieniem, ponieważ w naukach chodzi o to, aby obiektywność zapewnić, a nie zrozumieć ją. „Trzeba (...) zobaczyć — czytamy w *Kryzysie nauk europejskich*... — że spośród tak ścisłych nauk obiektywnych żadna jeszcze niczego poważnie nie wyjaśniła ani nie zdoła nigdy wyjaśnić. Dedukowanie nie jest wyjaśnianiem. Przewidywanie, poznanie obiektywnych form strukturalnych ciał fizycznych czy chemicznych i zgodnie z nimi przewidywanie, niczego nie wyjaśnia, lecz samo wymaga wyjaśnienia. Jedynie rzeczywiste wyjaśnienie to uczynienie transcendentally rozumiałym. Wszystko, co obiektywne, podlega wymogowi rozumiałości. Wiedza przyrodoznawcza nie dostarcza zatem o przyrodzie żadnego rzeczywiście wyjaśniającego poznania, poznania ostatecznego, ponieważ w ogóle nie bada przyrody w jej absolutnej strukturze, w której jej rzeczywiste i właściwe istnienie odsłania sens swego istnienia, a zatem nigdy nie dociera tematycznie do tego sensu”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 4. Den Haag 1952, s. 179. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. 254—255. Polski przekład nie obejmuje tzw. dodatków, czyli tekstów uzupełniających związanych czasowo i tematycznie z tekstem głównym.

<sup>43</sup> W *Medytacjach kartezjańskich*... na temat nauk pozytywnych czytamy: „Są one tworem naiwności wyższego rzędu, produktami przebiegłej (*klugen*) techniki teoretycznej, intencjonalna sprawczość, w której wszystko to się ostatecznie tworzy, pozostaje przy tym jednak nieodkryta”. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 179 (230).

<sup>44</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 192. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu*... — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 194.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 193 (195).

Myli się zatem ten, kto uważa, że nauki pozytywne uwalniają nas od przesądów naturalnego nastawienia<sup>46</sup>. Nauki pozytywne są uprawiane w nastawieniu dogmatycznym i nie troszczą się o problematykę epistemologiczną<sup>47</sup>. W *Erste Philosophie...* Husserl pisze o abstrakcyjnej jednostronności pozytywnych nauk, która polega na tym, że w naukach tych „transcendentalne życie i dokonanie doświadczającej, myślącej, badającej i ugruntowującej świadomości pozostaje anonimowe, niezauważone, nieteoretyzowane, niezrozumiałe”<sup>48</sup>. Pozytywnym naukom brakuje absolutnego uzasadnienia, ponieważ są przeniknięte teoretycznymi naiwnościami, uznawanymi za zrozumiałe same przez się, a w konsekwencji intencjonalność sprawczości transcendentalnej świadomości, w której tworzy się wszelka obiektywność, pozostaje w nich nieuświadomiona. Anonimowość sprawczości świadomości realizuje się zatem również w naukach pozytywnych, które okazują się naukami zatracającymi się w świecie; co więcej, wraz z powstaniem nowożytnego przyrodoznawstwa to właśnie w naukach pozytywnych transcendentalna subiektywność ulega całkowitemu zapomnieniu. „Szczytowym objawem samoobiektywizacji transcendentalnej subiektywności — pisze Stanisław Judycki — jest powstanie nowożytnego przyrodoznawstwa i niesionego przez nie naturalistycznego obrazu świata. W tym momencie dziejowym dochodzi do totalnego zapomnienia o sobie samej tej subiektywności”<sup>49</sup>. To samozapomnienie transcendentalnej subiektywności jest nazwane kryzysem, który znamionuje wszechwładne panowanie obiektywizmu. Kryzys zatem wiąże się z obiektywno-naukową tematyzacją świata i polega na tym, że nauki zatraciły związek z tym, co stanowi podstawę ich sensu: z transcendentalną subiektywnością, ulegając zaślepieniu ideą tego, co obiektywne, ideą świata jako bytu w sobie, wolnego od wszelkiej relatywności i subiektywności, przy czym idea tego, co

<sup>46</sup> Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 64—66.

<sup>47</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 54 (78).

<sup>48</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 27.

<sup>49</sup> S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 218.

obiektywne, została potraktowana jako sama przez się zrozumiała, jako naiwność teoretyczna<sup>50</sup>.

„Dla obiektywizmu — czytamy w *Kryzysie nauk europejskich*... — charakterystyczne jest to, że porusza się on na gruncie świata danego wstępnie w doświadczeniu w sposób zrozumiały sam przez się i że pyta o »obiektywną prawdę« tego świata, o to, co dla niego nieuharunkowane, obowiązujące dla każdej istoty rozumnej, o to, czym on jest sam w sobie”<sup>51</sup>. Nauki pozytywne charakteryzują się dwojaką naiwnością: nie tylko pozostają w obrębie naturalnego nastawienia i zatracają się w świecie w tym sensie, że bezrefleksyjnie podzielają uniwersalny naturalny przesąd, jakim jest przeświadczenie o istnieniu świata, lecz także poszukują obiektywnej prawdy tego świata, absolutyzując doświadczaną rzeczywistość i tym samym ulegając naturalistycznym przesądom. Innymi słowy, nauki pozytywne nie problematyzują przekonania o istnieniu świata, które uznają za samo przez się zrozumiałe, a mimo to poszukują uniwersalnej prawdy świata. Owo roszczenie nauk do obiektywnej uniwersalności doprowadziło do kryzysu<sup>52</sup>. Nauki nie rozpoznają naiwności płynącej z nastawienia naturalnego, mieszając to, co obiektywne, z tym, co uniwersalne. Takie pomieszanie jest niedorzeczne, ponieważ obiektywna nauka bada tylko ukonstytuowane pole przedmiotowe, nie dostrzegając konstytuującego życia transcendentальной subiektywności, i jako taka nie może być nigdy nauką uniwersalną<sup>53</sup>. Obiektywistyczna naiwność nauki polega więc na absolutyzowaniu tego, co stanowi jedynie rezultat konstytucyjnych dokonań, a skutkuje to zapomnieniem samych dokonań, zapomnieniem subiektywności konstytuującej świat, transcendentálním zaślepieniem. „To samo-zapoznanie nauki — pisze Hubert Hohl — prowadzi do jej kryzysu”<sup>54</sup>.

Nauki nie odsłaniają zatem transcendentálního życia, lecz je przesłaniają, i to przesłaniają naiwnościami wyższego rzędu, naiwnościami teoretycznymi, a obiektywistyczna interpretacja świa-

<sup>50</sup> Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*..., s. 40. Zob. również P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt*..., s. 11–25.

<sup>51</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*..., s. 70. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu*... — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 75.

<sup>52</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt*..., s. 29.

<sup>53</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*..., s. 179, 463.

<sup>54</sup> H. Hohl: *Lebenswelt und Geschichte*..., s. 21.

ta, która polega na absolutyzacji tego, co okazuje się ostatecznie relatywne w odniesieniu do czegoś innego, prowadzi do empirystycznego (sceptycznego) światopoglądu<sup>55</sup>. „Ta interpretacja pochodzi z filozoficznego zabsolutyzowania świata, które jest całkowicie obce naturalnemu jego traktowaniu. To traktowanie jest właśnie naturalne, żyje naiwnie w spełnianiu opisanej przez nas generalnej tezy, nie może zatem nigdy stać się niedorzeczne. Niedorzeczność rodzi się dopiero wtedy, gdy się filozofuje i szukając ostatecznej wiedzy o sensie świata, nie zauważa się wcale, że świat sam cały swój byt posiada jako »sens«, który zakłada absolutną świadomość jako pole [operacji] nadawania sensu [...]”<sup>56</sup>. W tym kontekście Sebastian Luft podkreśla, że naiwność wyższego stopnia, przenikająca nauki pozytywne, jest naiwnością dogmatyzowaną, tak że należy dokonać rozróżnienia między nastawieniem naturalno-naiwnym i nastawieniem naturalno-dogmatycznym<sup>57</sup>. Nastawienie naturalno-naiwne, właściwe przednaukowemu życiu w świecie, pozostaje dla siebie nietematyczne, nie wiedząc nic o sobie, i ta niewiedza chroni je przed wszelką dogmatyzacją, podczas gdy nastawienie naturalno-dogmatyczne jest nastawieniem nauk pozytywnych, które poszukując ostatecznej wiedzy o świecie, roszczą wprawdzie pretensję do pokonania wszelkiej naiwności, ale tej pretensji nie mogą sprostać; wręcz przeciwnie, dogmatycznie absolutyzują to, co powinny przezwyciężyć. Stosownie do tego rozróżnienia Luft mówi o przesądzie w „dobrym” i „złym” sensie. W pozytywnym sensie przesąd jest właściwy naiwności przednaukowego życia w świecie, znamionując jego ukryte presupozycje, które w ramach naturalnego nastawienia nie mogą zostać odsłonięte, natomiast przesąd w negatywnym sensie oznacza naiwność wyższego stopnia, implikującą absolutyzowanie tego, co ma jedynie znaczenie relatywne; naiwność podstępnie zagnieżdżającą się tam, gdzie ma zostać przezwyciężona, to znaczy w nauce<sup>58</sup>.

Sama absolutyzacja świata jest zatem obca jego naturalnemu traktowaniu i wiąże się z dogmatyczną naiwnością obiektywistycznej filozofii, naiwnością, która doprowadziła do ukonstytuowania się naturalistycznego nastawienia. „»Nastawienie naturali-

<sup>55</sup> Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 76.

<sup>56</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 120–121 (171).

<sup>57</sup> Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 61–66, 72–78.

<sup>58</sup> Zob. ibidem, s. 61–66.

styczne» — pisze Husserl — nie przynależy do naturalnego obrazu świata, nie jest konstytutywnie wyznaczoną uniwersalną perspektywą, lecz naturalistycznym przesądem<sup>59</sup>. Dla nastawienia naturalistycznego typowa jest obiektywizacja tego, co naturalne, to znaczy podciąganie tego, co naturalne, pod obiektywne określenia. Tę obiektywizację umożliwia abstrakcja od tego, co subiektywne: od osobowego życia podmiotu, od wszystkiego, co duchowe, od sensów kulturowych nadawanych rzeczom materialnym w codziennej ludzkiej praktyce<sup>60</sup>. Już w samym nastawieniu na przyrodę „jako podmioty świata pozostajemy (...) anonimowi”, nie czyniąc siebie tematem, jako że jedynym tematem okazuje się przyroda i taki sposób tematyzacji stanowi abstrakcję<sup>61</sup>. „Wynikiem tego abstrahowania — czytamy w *Kryzysie...* — są same rzeczy materialne, które jednakże bierze się za konkretne przedmioty realne, a ich całość tematyzuje się jako świat. Można chyba powiedzieć, że dopiero za sprawą Galileusza pojawia się idea przyrody jako w sobie realnie zamkniętego świata materialnego<sup>62</sup>. Obiektywna przyroda jest rezultatem abstrakcji od tego, co subiektywne, a abstrakcja ta okazuje się w istocie idealizacją, która dokonuje się w matematyzacji przyrody, ponieważ ideałem obiektywizującego myślenia jest matematyka<sup>63</sup>. Obiektywna przyroda bowiem stanowi przyrodę matematycznie wyidealizowaną, dającą się określić *in infinitum* jako coś identycznego za pomocą ścisłych, matematycznych pojęć. Przyroda w swej obiektywności jako wyłączny temat zainteresowania to rezultat metody, „która zawiera w sobie nieskończoną ideę, ideę nieskończonego udoskonalania — tematem tym jest mianowicie realny byt sam w sobie przyrody, zgodnie z ideą dający się w pełni określać dzięki metodzie nauk przyrodniczych i coraz

<sup>59</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 294 (przypis). Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*. Tłum. Z. Krasnodębski. W: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa 1989, s. 53.

<sup>60</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 60. Polski przekład — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentualna...*, s. 65.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 308. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych...*, s. 69.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 60–61. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentualna...*, s. 65.

<sup>63</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 13.

pełniej określony”<sup>64</sup>. W ten sposób przewyższamy relatywność spostrzeżeniowego świata i dochodzimy do przyrody jako bytu w sobie, to znaczy „uzyskujemy jedną, tożsamą, nierelatywną prawdę pozwalającą przekonać każdego, kto potrafi zrozumieć i zastosować tę metodę”<sup>65</sup>.

Genezy nauk przyrodniczych należy zatem upatrywać w ich matematyzacji, która jest pewnym sposobem idealizacji. Naturalistyczne nastawienie ma tym samym swe źródło w szczególnego rodzaju aktach: abstrakcji, matematyzacji, idealizacji, i jako takie zakłada subiektywność, przy czym w tym nastawieniu subiektywność nigdy nie daje się odsłonić, ponieważ pozostaje anonimowa. W efekcie, tkwiąc w naturalistycznym nastawieniu, „za prawdziwe istnienie bierzemy to, co jest jedynie metodą — metodą służącą do tego, aby w obrębie tego, co w świecie życia codziennego rzeczywiście doświadczane i dające się doświadczyć, źródłowo jedynie możliwe przewidywania potoczne ulepszać w nieskończonym postępie przez przewidywania »naukowe«”<sup>66</sup>. Naturalistyczne nastawienie zapoznaje fakt, że wzięło początek z nastawienia personalistycznego, to znaczy z nastawienia, jakie przyjmuje człowiek żyjący w naturalno-przednaukowym świecie, nastawienia, które jest konstytutywne dla naturalnego obrazu świata. Abstrakcji bowiem od tego, co subiektywne, dokonuje człowiek żyjący w świecie jako osoba, zmieniając nastawienie z personalistycznego na naturalistyczne, a w rezultacie tej zmiany dochodzi do zapomnienia o sobie samym osobowego Ja. W *Ideach II* czytamy: „[...] nastawienie przyrodnicze podporządkowuje się personalistycznemu, a pewną samodzielność zyskuje dzięki abstrakcji albo raczej dzięki pewnego rodzaju zapomnieniu o sobie samym osobowego Ja, absolutyzując przez to zarazem w sposób nieuprawniony swój świat, przyrodę”<sup>67</sup>. Akcentując pierwszeństwo nastawienia personalistycznego przed nastawieniem naturalistycznym, nie można zapominać, że nastawienie personalistyczne jest nastawieniem naturalnym, nie zaś transcendentalnym. Odróżnienie bowiem nastawienia per-

<sup>64</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 298. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych...*, s. 58.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 27. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna...*, s. 31.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 52 (57).

<sup>67</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 183—184 (260).



sonalistycznego od naturalistycznego dokonuje się w obrębie naturalnego nastawienia w szerszym sensie, jako że zarówno nastawienie naturalistyczne, jak i personalistyczne są typami nastawień, jakie przyjmuje światowa świadomość, to znaczy świadomość anonimowo spełniająca tezę naturalnego nastawienia<sup>68</sup>. Naturalna świadomość, przyjmując nastawienie naturalistyczne, charakteryzuje się przy tym — jak już zaznaczyliśmy — dwojaką naiwnością: nie tylko pozostaje w obrębie wstępnie danego świata, uznając go anonimowo za coś istniejącego, lecz także poszukuje obiektywnej prawdy tego świata, a dążenie to — jako rezultat pomieszania tego, co obiektywne, z tym, co uniwersalne — nie jest konstytutywne dla naturalnego nastawienia, lecz okazuje się obiektywistycznym przesądem; natomiast nastawieniu personalistycznemu jest właściwa jedynie naiwność wstępnie danego świata i oddaje ono istotę naturalnego nastawienia. Nastawienie personalistyczne jest tym samym nastawieniem *par excellence* naturalnym, czyli nastawieniem, w którym pierwotnie żyjemy, doświadczając rzeczywistości jako świata nas otaczającego, nie zaś jako obiektywnej przyrody. „Ghodzi zatem — pisze Husserl — o bardzo naturalne, a nie jakieś sztuczne nastawienie, które musielibyśmy dopiero zdobywać i zauważać za pomocą szczególnych środków pomocniczych”<sup>69</sup>.

Charakteryzując naturalne nastawienie, Paul Janssen zauważa, że należy je wprawdzie opisywać za pomocą dwóch momentów: doświadczenia świata w subiektywnym dokonaniu życia (*Lebensvollzug*) i założenia o transcendentnym bycie w sobie świata, ale tylko pierwszy oddaje istotę nastawienia naturalnego, drugi natomiast określa owo nastawienie wtórnie i zewnątrznie<sup>70</sup>. Jeżeli bowiem nastawienie naturalne jest w pierwotnym znaczeniu nastawieniem personalistycznym, to dany w nim świat jest światem otaczającym Ja, a „świat otaczający jest względny w stosunku do nadającej mu sens subiektywności”<sup>71</sup>. Wszak osoba stanowi „punkt centralny pewnego świata otaczającego”<sup>72</sup>: osobowe Ja to

<sup>68</sup> Zob.: S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 136–137; P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 27–28.

<sup>69</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 183 (259).

<sup>70</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 31–41.

<sup>71</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 310. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych...*, s. 71.

<sup>72</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 185 (262).

centrum orientacji, z jakiego świat jest doświadczany, to znaczy rzeczy ukazującą w stosunku zorientowania do doświadczającego (przedstawiającego, czującego, wartościującego) podmiotu. Husserl zatem, opisując naturalne nastawienie, wychodzi od doświadczenia świata, a założenie o bycie w sobie świata okazuje się wtórne wobec tego doświadczenia i z niego czerpie swój sens. Co więcej, naturalne życie — komentuje Janssen — jest negacją takiego założenia, ponieważ pozostaje w korelacji subiektywnego doświadczenia i doświadczanego świata: naturalny świat odnosi się zawsze do tego, kto go doświadcza, i jest przyjmowany oraz zastawany tylko w doświadczeniu<sup>73</sup>. W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl na temat naturalnego życia pisze: „Pozostając tutaj, napotykam siebie samego jako człowiek w świecie, a zarazem jako ktoś, kto tego świata doświadcza i poznaje naukowo wraz z tą jego częścią, którą on sam stanowi (*mich eingeschlossen*). W tym momencie mówię sobie jednak: wszystko, co dla mnie istnieje, istnieje w ten sposób dzięki aktom mojej poznającej świadomości, jest dla mnie doświadczanym korelatem mojego doświadczenia, czymś pomyślanym mojego myślenia, wytworem teoretycznym mojego teoretyzowania, czymś naocznie rozumianym mojego naocznego rozumienia”<sup>74</sup>. Założenie o bycie w sobie świata nie może tym samym należeć do istoty naturalnego nastawienia, lecz okazuje się naturalistycznym przesądem. Podstawa tego założenia tkwi jednak w naturalnym nastawieniu, ponieważ nastawienie to ma tendencję do zakrywania samego siebie. W naturalnym nastawieniu bowiem korelacja subiektywnego doświadczenia z doświadczanym światem pozostaje zakryta, niepoddana refleksji: podmiot oddaje się całkowicie światu, tkwi w żywiole naturalnego uznawania w bycie. To właśnie samozapomnienie subiektywności w naturalnym świecie rodzi niebezpieczeństwo niedorzecznej obiektywistycznej interpretacji świata, interpretacji, w której dochodzi do przesłonięcia samego naturalnego świata szatą idei, to znaczy szatą obiektywistyczno-naukowych prawd<sup>75</sup>. O ile naturalne nastawienie uległo takiemu przesłonięciu, o tyle — jak to ujmuje Janssen — nie było dla siebie tym, czym jest w sobie, lecz było nastawieniem w *modus* zakrytej bezpośred-

<sup>73</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 45.

<sup>74</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 115 (119).

<sup>75</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 51–52. Polski przekład — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna...*, s. 56–57. Zob. również P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 45.



ności<sup>76</sup>. W samozakryciu świadomości charakterystycznym dla naturalnego nastawienia ma tym samym źródło niedorzeczne, samo przez się zrozumiałe przekonanie o bycie w sobie świata.

Zapomnienie osobowego Ja o sobie samym w naturalistycznym nastawieniu stanowi moment samozapomnienia Ja transcendentального, jego samozakrycia w obiektywizującej samoapercypcji, przy czym nastawienie personalistyczne jako nastawienie naturalne stanowi ze swej strony również samozapomnienie transcendentальной subiektywności: w nastawieniu personalistycznym subiektywność konstytuująca anonimowo świat zajmuje w nim miejsce w tym sensie, że apercypuje siebie jako osobę istniejącą w świecie, zapoznając swój transcendentálny charakter. W rezultacie transcendentально-konstytuujące życie zatracą się (wyobcowuje) zarówno w świecie obiektywno-naukowym, jak i w świecie naturalnym, a w konsekwencji samozapomnienia transcendentальной subiektywności przebiega na dwóch poziomach. W świecie obiektywno-naukowym dochodzi przy tym do całkowitego zapomnienia tej subiektywności o sobie samej. W ramach owego totalnego samozapomnienia subiektywność nie tylko nie rozpoznaje naturalnego świata jako rezultatu swych konstytucyjnych dokonań, lecz także przesłania ten świat szatą obiektywistycznych idei, a w efekcie samo naturalne nastawienie ulega naturalistycznemu zafałszowaniu. Źródło samozapomnienia subiektywności transcendentальной tkwi w anonimowości procesu konstytucji świata, a jeżeli chodzi o konstytucję świata obiektywno-naukowego, to anonimowość konstytuującego życia transcendentальной świadomości prowadzi do niedorzecznej obiektywistyczno-naturalistycznej interpretacji świata. Subiektywność konstytuująca świat nie może być nigdy w naturalnym nastawieniu rozpoznana, ponieważ pozostaje w tym nastawieniu anonimowa, a trwanie w takiej anonimowości życia transcendentального doprowadziło do ukonstytuowania się nowożytnego przyrodoznawstwa, które implikuje naturalistyczną interpretację świata, całkowicie zapoznającą zakrytą w postawie naturalnej podstawę transcendentálną. Skutkuje to ogólnym kryzysem człowieczeństwa europejskiego.

---

<sup>76</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 45.

## Rozdział drugi

# feNomeNologia jako przezwycięzenie przesądów nastawienia naturalnego





## **Anonimowość transcendentalnej subiektywności a koncepcja filozofii jako ścisłej nauki**

Naturalnemu poznaniu i pozytywnym naukom brakuje absolutnego uzasadnienia, ponieważ są przeniknięte anonimowo spełnianymi naiwnościami, uznawanymi za same przez się zrozumiałe i jako światowe poznania nie mogą pretendować do uniwersalności. Fenomenologia, w odróżnieniu od nauk pozytywnych, realizuje postulat ostatecznego uzasadnienia poznania i jako taka — żeby odwołać się do Manfreda Brelagego — „nie pozostawia w obiektywistyczny sposób transcendentalnego życia świadomości w zapomnieniu”<sup>1</sup>. Już w *Badaniach logicznych* (1900/1901) Husserl kieruje się zasadą bezzakończoności badań teoriopoznawczych, którą w *Ideach I* (1913) ujmuje jako zasadę wszelkich zasad, postulując ograniczenie badania do sfery naocznych danych, a w konsekwencji wykluczenie wszelkich wypowiedzi, które nie dają się intuicyjnie wykazać<sup>2</sup>. Jeżeli pozostajemy wierni fenomenologicznej zasadzie wszelkich zasad, to bierzemy przeżycia oraz transcendentne wobec świadomości przedmioty dokładnie tak, jak się prezentują, a wszystko, co przekracza granice takiej prezentacji, „ujmujemy w nawias”, dokonując redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Realizując postulat ostatecznego uzasadnienia wiedzy, Husserl posługuje się tym samym metodą transcendentalnej *epoché*, dzięki której uwalnia poznającą świadomość od naiwności naturalnego nastawienia, naiwności, która jest współspełniana, a zarazem dogmatyzowana na

---

<sup>1</sup> M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 106.

<sup>2</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Hrsg. von U. Panzer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 19/1. Den Haag 1984, s. 24—29. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 26—31.

wyższym poziomie przez nauki obiektywne; naiwności generującej przesady o tym, czym są przedmioty poza swym sposobem dania, przesady, które przesłaniają transcendentálny charakter świadomości. W *Logice formalnej i logice transcendentalnej...* (1929) na temat aktywności teoretycznej fenomenologa czytamy: „Musimy się wznieść ponad samozapomnienie (*Selbstvergessenheit*) teoretyka, który w [swym] funkcjonowaniu teoretycznym oddany sprawie, [oddany] teoriom i metodom, nie wie niczego o wewnętrznej [stronie] swego funkcjonowania, który żyje w nich, lecz na samo to funkcjonujące życie nie kieruje tematycznego spojrzenia”<sup>3</sup>. Fenomenolog musi zatem znieść anonimowość sprawczości świadomości, uwalniając zarazem świat i zatracając się w nim nauki od niedorzecznego, naturalistycznego zabsolutyzowania, co skutkuje przyznaniem samym naukom właściwego im miejsca, pozbawieniem ich typowej dla nich naiwności. Fenomenologia ma urzeczywistniać ideę filozofii jako ścisłej nauki, to znaczy nauki wolnej od wszelkich przesądów, nauki uniwersalnej, absolutnie ugruntowanej i uprawomocnionej. Do tej idei są odniesione wszystkie nauki w swym dążeniu do uniwersalności, jednak nauki pozytywne nigdy jej w pełni nie realizują<sup>4</sup>. Idea filozofii jako ścisłej nauki ma tym samym nie tylko poprzedzać wszystkie inne nauki, lecz także fundować je metodycznie i teoretycznie<sup>5</sup>.

Rudolf Bernet twierdzi wprost, że „całe Husserlowskie filozoficzne dzieło porusza się w magnetycznym polu pojęcia *nauki*”<sup>6</sup>. W opublikowanym po raz pierwszy w 1930 roku *Posłowie do Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl daje następującą charakterystykę filozofii jako ścisłej nauki: „Filozofia,

<sup>3</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 20. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011, s. 14.

<sup>4</sup> Zob. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 52. Polski przekład — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 16.

<sup>5</sup> Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*. Bern 1978, s. 13.

<sup>6</sup> R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 11.

wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie »ściłą« nauką. Jako taka, jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych albo — co na jedno wychodzi — ostatecznie samoodpowiedzialną, w której żadna predykatywna bądź przedpredykatywna samozrozumiałość (*Selbstverständlichkeit*) nie funkcjonuje jako nieprzebadana podstawa poznania”<sup>7</sup>. Filozofia jako ścisła nauka ma być zatem w sposób absolutny uzasadniona i jako taka nie może podzielać żadnych danych z góry przesądów, przy czym przesądem wszelkich przesądów jest — przypomniemy — teza naturalnego nastawienia. Teza jako uniwersalny przesąd naturalnego nastawienia stanowi przedteoretyczne założenie wszelkiego światowego uznania w bycie, a oznacza to, że funduje ona zarówno przesady przedpredykatywne, typowe dla przednaukowego, naturalnego życia, przesady, które żywimy jako ludzie żyjący w zastanym świecie, trwając naiwnie w przeżyciach uznających w różnych sposobach istnienia transcendentne wobec świadomości przedmioty, jak i przesady wyższego rzędu, stanowiące spotęgowanie i zdogmatyzowanie przednaukowych naiwności, czyli teoretyczne, predykatywne, acz również nieuświadomione oczywistości, właściwe naukom uprawianym w naturalnym nastawieniu. W filozofii jako ścisłej nauce nie może zatem obowiązywać nic, co byłoby zastawane jako zrozumiałe samo przez się, a jej celem jest eliminowanie wszelkiej naiwności płynącej z naturalnego nastawienia.

W Dodatku 28. do 73. paragrafu *Kryzysu nauk europejskich...*, datowanym na lato 1935 roku, czytamy jednak: „Filo-

<sup>7</sup> E. Husserl: *Nachwort*. In: E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971, s. 139. Polski przekład — E. Husserl: *Postowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 50. W tym miejscu modyfikujemy polski przekład, który nie oddaje w pełni tekstu oryginalnego. W polskim tłumaczeniu czytamy: „Filozofia, wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie »ściłą« nauką. Jako taka jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych albo — co na jedno wychodzi — ostatecznie samoodpowiedzialną, w której żadna przedpredykatywna oczywistość (*Selbstverständlichkeit*) nie służy za nie przebadaną podstawę poznania”. Natomiast w oryginale fragment ten brzmi następująco: „Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne »strenge« Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert”.

z o f i a j a k o n a u k a, j a k o p o w a ż n a, ś c i ś l a, a n a w e t a p o d y k t y c z n i e ś c i ś l a n a u k a — t e n s e n j u ż s i ę s k o ń c z y ł”<sup>8</sup>. Wbrew obiegowym interpretacjom słowa te nie oznaczają, że twórca fenomenologii w późnej fazie swej twórczości zdystansował się od własnego programu filozofii jako ścisłej nauki; co więcej, słowa te są błędnie interpretowane, gdy traktuje się je jako wyraz poglądów samego Husserla. Zwracają na to uwagę znani komentatorzy dzieł niemieckiego filozofa, między innymi Hans-Georg Gadamer<sup>9</sup>, Paul Janssen<sup>10</sup> czy Eduard Marbach<sup>11</sup>. Otóż przytoczone zdanie na temat filozofii i nauki nie oddaje własnego stanowiska Husserla, wręcz przeciwnie, referuje rozpowszechnione w jego czasach poglądy w tej kwestii, poglądy, które doprowadziły do kryzysu nauk i które sam Husserl zawsze zwalczał, w szczególności w swej krytyce naturalizmu, historycyzmu i filozofii światopoglądowej. W takim sensie należy również rozumieć występujące w tym samym passusie przywołanego tekstu słowa o tym, że potężny prąd religijnej niewiary oraz filozofii wyrzekającej się naukowości zalewa europejskie człowieczeństwo<sup>12</sup>. Zdaniem Janssena, takie rozumienie wspomnianego zdania na temat rozbratu filozofii z nauką wynika z kontekstu, w jakim zostało ono umieszczone<sup>13</sup>. Sama refleksja o naukowości, której to zdanie jest częścią, została zatytułowana: „Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej — konieczność namysłu — namysł historyczny — jak potrzeba historii?”<sup>14</sup>. Zastana sytuacja wyjściowa, jaką jest rozdzielenie filozofii i nauki, sytuacja, którą opisuje zdanie:

<sup>8</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 508. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1993, s. 99.

<sup>9</sup> Zob. H.-G. Gadamer: *Die phänomenologische Bewegung*. „Philosophische Rundschau” 1963, Jg. 11, s. 25–26.

<sup>10</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970, s. 142 (przypis).

<sup>11</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 74.

<sup>12</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 508. Polski przekład — E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 100.

<sup>13</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 142 (przypis).

<sup>14</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 508. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 99.



„Filozofia jako nauka (...) — ten sen już się skończył”, skłania Husserla do przeprowadzenia historycznego namysłu nad filozofią, namysłu, koniecznego, aby móc potwierdzić to, że filozofia jako nauka jest możliwa. Jak widać, Husserl w późnym okresie rozwoju swej filozofii pozostaje wierny dewizie sformułowanej w *Filozofii jako ścisłej nauce* (1911), a głoszącej, że duchową nędzę naszych czasów może ostatecznie przezwyciężyć nauka: „(...) istnieje tylko jedno lekarstwo — czytamy w *Filozofii jako ścisłej nauce* — naukowa krytyka, a do tego radykalna, zaczynająca budowę od dołu, oparta na pewnych fundamentach i postępująca naprzód wedle najściślejszych metod nauka: nauka filozoficzna, której tu bronimy”<sup>15</sup>.

Idea filozofii jako ścisłej nauki stanowi tym samym stałą motywację Husserlowskiego filozofowania. Husserl nigdy nie porzucił tej idei, lecz jedynie poszukiwał nowych dróg jej urzeczywistnienia<sup>16</sup>. Wszystkie bowiem drogi prowadzące do transcendentальной subiektywności wychodzą od krytyki naturalnej postawy, a krytyka przesądów naturalnego nastawienia jest możliwa tylko z pozycji filozofii jako ścisłej nauki. Sama fenomenologia jako nauka o transcendentальной subiektywności zostaje ustanowiona bądź na drodze krytyki istnienia świata (droga kartezjańska), bądź krytyki nauk pozytywnych uprawianych w naturalnym nastawieniu (droga kantowska), bądź krytyki czystej (fenomenologicznej) psychologii jako jeszcze pozytywnej nauki (droga przez intencjonalną psychologię). Jeżeli chodzi o krytykę nauk pozytywnych, to pierwotnie zamysł Husserla jest motywowany pytaniem o podstawy matematyki i logiki, a następnie fenomenologiczna krytyka nauk obejmuje swym zasięgiem również nauki przyrodnicze oraz humanistyczne i ulega rozszerzeniu do uniwersalnej krytyki poznania<sup>17</sup>.

Filozofia jako ścisła nauka okazuje się nauką o źródle wszelkiego poznania i tej pretensji do ścisłej naukowości ma sprostać transcendentальная fenomenologia. To właśnie fenomenologia aspiruje do miana nauki, z której wszystkie rzetelne nauki powinny

<sup>15</sup> E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: E. Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 25. Dordrecht—Boston—Lancaster 1987, s. 57. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 74.

<sup>16</sup> Zob. A. Pażanin: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1972, s. 113.

<sup>17</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 11, 50–55.



wyprowadzić źródło swych podstawowych pojęć, zasad i metod, i dzięki tej wspólności źródła mogą zostać rozpoznane jako gałęzie jednej jedynej fenomenologicznej filozofii<sup>18</sup>. Manfred Brelage zauważa, że już w tekście *Filozofia jako ścisła nauka* Husserl nie oczekuje od filozofii uzupełnienia naukowego poznania przez rozpatrzenie fundamentalnych problemów, które nie dają się w tym poznaniu rozwiązać, lecz przemianę wszelkiej nauki w filozofię<sup>19</sup>. Ostatecznym źródłem i jednością wszelkiego uzasadnienia jest subiektywność transcendentna, i wraz z intuicyjnym wykazywaniem (uwalnianiem od anonimowości) jej konstytuujących dokonań ujawniamy uniwersalną jedność wszelkiej wiedzy, przy czym pojęcie uniwersalności nie oznacza całości faktycznie dokonanych poznań, lecz leżącą w nieskończoności ideę wszystkich możliwych poznań w ogóle<sup>20</sup>. W *Logice formalnej i logice transcendentnej*... pogląd ten Husserl wyraża następująco: „Uzasadnienie pierwotne wszystkich nauk (...) zapewnia jedność im wszystkim jako gałęziom funkcji konstytuowania, (wyrośłym) na gruncie jednej (jedynej) subiektywności transcendentnej. Innymi słowy, istnieje tylko jedna filozofia, jedna rzeczywista i autentyczna nauka, której właśnie niesamodzielnym członem są autentyczne nauki (jako) odrębne (dziedziny wiedzy)”<sup>21</sup>.

## Zasada wszelkich zasad jako zasada oczywistości

Pozytywnym naukom brakuje naocznego wglądu w *ratio* konstytuujących dokonań świadomości, ponieważ wszelkie naturalne oczywistości zakładają istnienie bytu samego w sobie i nie dosię-

<sup>18</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 4.

<sup>19</sup> Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 110.

<sup>20</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*..., Teil 2, s. 196, 344. Zob. również L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 169.

<sup>21</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 278—279 (264).

gają świadomości transcendentalnej<sup>22</sup>. W naturalnym nastawieniu pojęcie oczywistości zostaje zredukowane do apodyktycznego, niepowątpiewalnego i gotowego wglądu; jako takie, ma źródło w opacznej zwyczajowej interpretacji, która jest wyrazem absolutyzacji prawdy: oczywistość okazuje się absolutnym kryterium prawdziwości, implikującym naiwne założenie prawd samych w sobie<sup>23</sup>. Ta absolutyzacja prawdy jest związana z absolutyzacją świata, z przesądem istnienia świata samego w sobie. Świat sam w sobie bowiem jest rozumiany jako substrat naiwnie oczywistych prawd samych w sobie<sup>24</sup>. Obiektywizujące pojęcie prawdy jako korelatu absolutnie apodyktycznej oczywistości pojawiło się w ramach koncepcji wiedzy jako zamkniętego, matematyzowanego systemu praw, systemu niezmiennego i raz na zawsze ukonstytuowanego. Husserl pisze wprost: „Wszelki »byt sam w sobie« jest (...) »sam w sobie« matematyczny (...)”<sup>25</sup>. To właśnie matematyzacja przyrody — jak zaznaczyliśmy we wcześniejszych rozważaniach — umożliwia przekształcenie subiektywno-relatywnego świata przeżywanego w obiektywny świat przyrody i dotarcie do jednej nierelatywnej prawdy, ponieważ dzięki ścisłości właściwej matematyzacji „nieskończoność przedmiotów subiektywno-relatywnych, myślanych jedynie w niejasnym przedstawieniu ogólnym, można określić obiektywnie w ujmującej wszystko *a priori* metodzie i jako w sobie określoną rzeczywiście pomyśleć”<sup>26</sup>.

Koncepcja bytu samego w sobie oraz prawd samych w sobie mogła zostać sformułowana w ramach niehistorycznego, apodyktycznego ideału nauki w znaczeniu Leibnizjańskiej *mathesis universalis*, ideału, który przejęty został od formalno-apriorycznych dyscyplin, takich jak matematyka bądź też logika, ideału traktującego metody tych dyscyplin jako absolutną nor-

<sup>22</sup> Zob. ibidem, s. 7 (3). Zob. również A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 5–6.

<sup>23</sup> Zob. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 165–166, 169–170, 283–285 (154–155, 159, 269–271).

<sup>24</sup> Zob. ibidem, s. 283 (268).

<sup>25</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 287. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 64.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 30. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 34.

mę<sup>27</sup>. Taki ideał jest wyrazem rozdźwięku między myśleniem a zmysłowością, logiką a doświadczeniem, rozdźwięku sankcjonującego przeciwstawienie konieczności logicznej, zniewalającej nasze myślenie, przypadkowemu doświadczeniu, traktowanemu jako sposobność do ujawnienia ukrytej w głębi umysłu podstawy poznania. Dualizm ten prowadzi do absolutyzacji czystego myślenia, myślenia zamkniętego w sobie, oderwanego od zmysłowości, krzepnącego w definitywnym, niezmiennym rozumie. Tradycyjna wykładnia oczywistości w sensie absolutnie apodyktycznego wglądu okazuje się w istocie wykładnią matematyczną, naiwnie zakładającą obowiązywanie bytu samego w sobie oraz prawdy samej w sobie, zawężającą oczywistość do poczucia towarzyszącego pewnym aktom, które mają gwarantować dostęp do prawd samych w sobie, i jako taka wykładnia ta odmawia zarazem innym przeżyciom, w szczególności zewnętrznemu spostrzeżeniu, charakteru oczywistości. „Racjonalizm — pisze Husserl — wymaga filozofii przyrody według fizykalistycznego wzorca — *ordine geometrico*. Nowa metoda prawdziwego poznania przyrody i świata ubóstwia poniekąd matematyczną oczywistość i dzięki niej zamierza uzyskać poznanie bytu samego w sobie w »prawdach samych w sobie«, mianowicie jako bytu samego w sobie, który przekracza wszelkie możliwe i rzeczywiste doświadczenie”<sup>28</sup>.

Zdaniem Husserla, oczywistość w sensie absolutnej apodyktyczności sama okazuje się przesądem i jako taka wymaga krytyki transcendentalnej, ponieważ zamiast prezentować naocznie, konstruuje pojęcie prawd samych w sobie i świata samego w sobie jako substratu tych prawd. To bowiem, co ma charakter „w sobie”, okazuje się wstępnie dane (*vor-gegeben*), a to, co wstępnie dane, jest przyjęte przed wszelkim poznaniem, przed wszelkim możliwym uprawomocnieniem w naoczności, w konsekwencji przyjęte jako przed-sąd (*Vor-urteil*)<sup>29</sup>. Skoro prawda w sobie jako korelat oczywistości w sensie absolutnej apodyktyczności okazuje się nienaoczną konstrukcją, to sama oczywistość nie ma charakteru źródłowo prezentującego aktu i nie zasługuje na miano oczywistości we właściwym sensie. Dlatego Husserl kwestionuje tradycyjną wykładnię oczywistości.

<sup>27</sup> Zob. S. Strasser: *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*. „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft” 1959, Jg. 67, s. 132–134.

<sup>28</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 446.

<sup>29</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 9.

Sam Husserl oczywistość definiuje następująco: „Oczywistość oznacza w najszerszym ze swych znaczeń ogólny fenomen życia intencjonalnego — w przeciwieństwie do wszelkiej innej świadomości, która może *a priori* przyjmować postać świadomości *pustej*, antycypująco domniemującej, pośredniej (*indirekt*) czy niewłaściwej (*uneigentlich*), jest ona całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się i prezentują jako one same, w ostatecznym *modus bycia tu oto we własnej osobie (selbst da)*, *bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*”<sup>30</sup>. Elisabeth Ströker zaznacza, że w filozofii Husserla „zasada oczywistości może być rozumiana jako zaostrenie i uściślenie »zasady wszelkich zasad«, o której Husserl mówi w *Ideach I*”<sup>31</sup>. Jeśli chodzi o zasadę wszelkich zasad, to głosi ona, „że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”<sup>32</sup>.

W myśl zasady wszelkich zasad wszelkie poznanie czerpie swą prawomocność z pokładów źródłowej oczywistości, w której jawią się same rzeczy. Oczywistość należy do domeny przeżyć świadomości, aczkolwiek — jak podkreśla Ströker — pojęcie „oczywistości jako takiej” nie ma sensu, ponieważ przeżycia określane jako oczywistość nie stanowią klasy jakościowo określonych aktów, to znaczy odrębnych od innych gatunków aktów<sup>33</sup>. Akty oczywistości nie wyróżniają się również treściowo (co do materii) spośród innych aktów: w przeciwieństwie do innych rodzajów aktów, jak spostrzeżenia, przypomnienia, sądy itd., nie mają własnego przedmiotu, lecz ich przedmiot nie jest niczym innym jak to, co

<sup>30</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 92–93 (81–82).

<sup>31</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987, s. 1.

<sup>32</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.–3. Aufl. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 51. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 73.

<sup>33</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 6.

spozstrzeżone, to, co przypominiane, to, co osądzone itd.<sup>34</sup>. W tym kontekście Ströker zauważa, że oczywistość jest „wyróżnionym sposobem intendowania, przez który to, co intendowane jako takie, *wcale nie jest określone, lecz tylko bliżej kwalifikowane*”<sup>35</sup>.

W technicznym języku Husserla, w akcie oczywistości przeżywamy dopasowanie intencji do naoczności. Dopasowanie owo polega na tym, że akt sygnitywny przechodzi w akt intuicyjny, przy czym przejście to dokonuje się nie za pomocą jakiegoś kryterium zakładającego porównującą refleksję, lecz na mocy samoprezentacji tego, co domniemane. Jeżeli chodzi o akty sygnitywne, to są one puste, brakuje im pełni, *domniemują* jedynie przedmiot, nie przywołując go do żywej obecności (*lebendige Gegenwart*), natomiast akty intuicyjne są aktami, w których zachodzi synteza pokrywania się (*Deckungssynthesis*) pustej intencji i wypełnienia<sup>36</sup>. W wypadku aktu intuicyjnego mamy zatem do czynienia z identyfikującym pokrywaniem się aktu nadającego znaczenie (intencji sygnitywnej) z naoczną zawartością aktu wypełniającego. „Do każdej intencji intuicyjnej należy — w sensie idealnej możliwości — pewna dokładnie dostosowana do niej co do materii intencja sygnitywna. Ta jedność identyfikacji z konieczności ma charakter jedności wypełnienia, w której człon intuicyjny, a nie sygnitywny, ma charakter wypełniającego, a następnie także *na d a j ą c e g o* pełnię w najwłaściwszym sensie”<sup>37</sup>.

Akty intuicyjne różnią się co do zakresu lub bogactwa pełni, żywości pełni oraz jej zawartości realnej i jako takie obejmują zarówno spostrzeżenia, które Husserl nazywa źródłową prezentacją (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*) lub samoprezentacją przedmiotu (*Selbstgegebenheit*), jak i imaginacyjne uobecnienia (*Vergegenwärtigung*), w których przedmiot jawi się nie „osobiście”, lecz w obrazie<sup>38</sup>. Pełnię naoczną (*Fülle*) spostrzeżeniowej samoprezentacji stanowią wrażenia (*Empfindungen*), to znaczy pierwotne (percepcyjne) treści zmysłowe, a jeżeli chodzi o uobecnienia, to ich pełnię określają zmysłowe fantazmaty (*sinnliche*

<sup>34</sup> Zob. ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>36</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil. 2. Hrsg. von U. Panzer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 19/2. Den Haag 1984, s. 586–592, 606–614. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 67–74, 92–101.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 607 (92).

<sup>38</sup> Zob. ibidem, s. 586–592, 608–614 (67–74, 94–101).

*Phantasmen*), czyli wtórne (imaginacyjne) treści zmysłowe<sup>39</sup>. Pełnia naoczna jest w aktach intuicyjnych czynnikiem prezentującym w tym sensie, że między percepcyjnymi lub imaginacyjnymi treściami tych aktów i samymi rzeczami zachodzi związek wewnętrzny: mniemanym częściom przedmiotu odpowiada część lub moment przeżycia prezentującego ów przedmiot percepcyjnie bądź imaginacyjnie. Akty intuicyjne doprowadzają tym samym swoje przedmioty do prezentacji: ich przedmiot jest nie tylko intencjonalnie mierzony, to znaczy domniemany (pomyślany), lecz także dany naocznie.

Spośród aktów intuicyjnych wyróżniają się spostrzeżenia, czyli akty samoprezentacji, w których przedmiot jawi się źródłowo, jako cielesnie samoobecny, a naoczność spostrzeżeniowa stanowi archetypiczną formę wszelkiej naoczności. Sama oczywistość jest zarezerwowana dla tych wyróżnionych aktów naocznych, aktów źródłowej, spostrzeżeniowej samoprezentacji przedmiotu. Oczywistość stanowi akt, w którym zachodzi synteza pokrywania się domniemującej intencji z p e r c e p c y j n ą zawartością aktu wypełniającego, i jako taka okazuje się świadomością, w której przeżywamy identyczność przedmiotu pomyślanego i przedmiotu prezentowanego; świadomością, że ten sam przedmiot jest dany we „własnej osobie” w taki sam sposób, w jaki był wcześniej domniemany. W wypadku przeżycia oczywistości nie rozróżniamy dwóch rodzajów przedmiotowości: danej i domniemanej, konstatując na podstawie jakiegoś kryterium ich zgodność. Identyczność bowiem jest obecna od początku, to znaczy „nie jest wprowadzana dopiero przez porównującą i zapośredniczącą myślowo refleksję”<sup>40</sup>, jako że wszelkie porównywanie i zapośredniczanie ją zakłada. Identyczność jest przeżywana w oczywistości, a przeżycie to jest „przeżyciem niewyrażanym i nieujmowanym w pojęciu”<sup>41</sup>.

Oczywistość stanowi tym samym przeżycie samoprezentacji przedmiotu lub — żeby posłużyć się określeniem Husserla — jest „uchwyceniem bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«”<sup>42</sup>. Na tym polega ontologiczne przekształcenie pojęcia oczywistości, o którym pisał Husserl już w *Badaniach logicznych*<sup>43</sup>. Kryterium oczywistości nie jest zatem nieprzedstawialność, to

<sup>39</sup> Zob. ibidem, s. 608–614 (94–101).

<sup>40</sup> Ibidem, s. 568 (46).

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 56 (22).

<sup>43</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 243 (294).



znaczy subiektywna niezdolność przedstawienia sobie inaczej, jako że świadomość ma z istoty intencjonalny charakter, czyli jest świadomością jakiegoś przedmiotu, a w oczywistości jawi się obiektywna niemożność bycia inaczej. Konsekwencją takiego rozumienia oczywistości jest jej zróżnicowanie stosownie do zróżnicowania podstawowych gatunków przedmiotów. „Każdej dziedzinie i kategorii tego, co pretenduje do bycia (*prätendierter*) przedmiotem, odpowiada fenomenologicznie nie tylko podstawowy gatunek sensów, resp. stwierdzeń, lecz także pewien podstawowy gatunek źródłowo prezentującej świadomości takich sensów i przynależny doń podstawowy typ źródłowej oczywistości, która z istoty jest umotywowana przez takiego rodzaju źródłowe danie”<sup>44</sup>.

Oczywistość, będąc określona jako przeżycie samoprezentacji przedmiotu, ulega zatem ontologizacji — jest rozpatrywana ze względu na prezentujący się przedmiot. Konsekwencję ontologizacji oczywistości stanowi jej relatywizacja, to znaczy rozszerzenie na wszelkie akty źródłowo prezentujące przedmioty, bez względu na to, czy są adekwatne, czy też adekwatne nie są, a w efekcie charakterystyczna dla aktów oczywistości synteza pokrywania się intencji z naocznością nie musi oznaczać adekwacji w sensie ostatecznego i całkowitego wypełnienia<sup>45</sup>. Ernst Tugendhat zwraca uwagę na fakt, że wskutek ontologicznego przekształcenia pojęcia oczywistości rozróżnieniu na adekwatną i nieadekwatną samoprezentację odpowiada rozróżnienie na adekwatną i nieadekwatną oczywistość<sup>46</sup>. W ten sposób dochodzi się do pojęcia oczywistości nieadekwatnej, a pojęcie oczywistości nieadekwatnej stanowi nowość na tle tradycji filozoficznej, ponieważ oczywistość tradycyjnie wiązano z adekwacją, a nieadekwację traktowano jako defekt naszych władz poznawczych. Wbrew tradycji fenomenologia przyjmuje, że sama nieadekwacja w wypadku nieadekwatnej oczywistości nie jest defektem naszych władz poznawczych, nie wyraża przypadkowości struktury naszej świadomości, lecz ma

<sup>44</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 321 (454–455).

<sup>45</sup> Oczywistość adekwatna jest rozumiana w sensie pełnej samoprezentacji przedmiotu, to znaczy w sensie takiego wypełnienia intencji naocznością, w którym wszystko, co domniemane, jest zarazem przedstawione. Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 2, s. 651 (145).

<sup>46</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 104.

ugruntowanie istotnościowe (ontologiczne). Oczywistość nie jest zatem identyfikowana z absolutną adekwacją i może oznaczać również częściową źródłową prezentację, jak w wypadku zewnętrznego spostrzeżenia rzeczy, tak zwanego spostrzeżenia transcendentnego. Żadne bowiem spostrzeżenie rzeczy nie jest adekwatne, ponieważ rzeczy nigdy nie są dane wszechstronnie, lecz wielostronnie, jawią się w różnych wyglądach, przejawach, horyzontach, wskazując nieskończone kontinuum ujęć naocznych. Dlatego każdy skończony ciąg spostrzeżeń, w którym są nam aktualnie dane rzeczy, pozostawia w zawieszeniu dalszy przebieg doświadczenia, otwierając tym samym możliwość zmiany tego przebiegu lub unieważnienia go w nowym ciągu spostrzeżeń. Rzeczy mogą zatem być nam dane tylko w sposób powątpiewalny, to znaczy do istoty spostrzeżenia transcendentnego należy możliwość złudzenia co do istnienia i treściowej zawartości jego przedmiotu.

Husserl, posługując się słowem „oczywistość”, odbiega tym samym od jego powszechnie przyjętego w tradycji, z a w ę ż o n e g o rozumienia, zgodnie z którym słowo to oznacza apodyktyczny wgląd w prawdy same w sobie, wgląd dający absolutną pewność, zabezpieczający przed wszelkim złudzeniem<sup>47</sup>. Bez wątpienia, pojęcie oczywistości pozostaje w terminologicznym związku z pojęciem ścisłej nauki, ponieważ do miana ścisłej naukowości może aspirować tylko poznanie spełniające wymóg oczywistości<sup>48</sup>. Innymi słowy, poznanie zasługuje na miano ścisłej wiedzy, jeżeli nie przyjmuje niczego, co jest wstępnie dane, co jedynie zakładane, domniemywane, lecz dąży do bezzałożeniowości, ograniczając się do tego, co może zostać doprowadzone do oczywistości. Niezróżnicowane pojęcie oczywistości, to znaczy pojęcie oczywistości ogólnie rozumiane jako samoprezentacja przedmiotu, jest jednak jeszcze naiwnym pojęciem, które nie może stanowić podstawy ostatecznego uzasadnienia poznania<sup>49</sup>. Wszelka oczywistość jest przeżyciem samoprezentacji fenomenu, ale nie wszelka wyklucza możliwość powątpiewalności co do jego istnienia, a przykładem oczywistości, która nie wyklucza możliwości złudze-

<sup>47</sup> Zob.: E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 12; Idem: *Formale und transzendente Logik...*, s. 165–166 (155–156).

<sup>48</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 2–4.

<sup>49</sup> Zob. S. Luft: *„Phänomenologie der Phänomenologie”. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht–Boston–London 2002, s. 11–12.



nia, jest zewnętrzne spostrzeżenie zmysłowe. Husserl rozszerza wprowadzie pojęcie oczywistości na wszystkie akty źródłowo prezentujące, ale zarazem przyznaje, że filozofia, aby spełnić wymóg ostatecznego uzasadnienia poznania, nie może zaczynać od dowolnych naocznych wglądów, lecz musi wychodzić od oczywistości rozumianej jako *apodyktyczna samoprezentacja ego cogito*, przy czym apodyktyczność samoprezentacji mojej subiektywności należy radykalnie odróżnić od naturalnego pojęcia apodyktycznej oczywistości, zakładającego obowiązywanie prawdy samej w sobie<sup>50</sup>. Wyróżniony charakter apodyktycznej oczywistości Husserl w *Medytacjach kartezjańskich...* charakteryzuje następująco: „Wszelka oczywistość jest uchwyceniem bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«, uchwyceniem całkowitej pewności jego istnienia, która wyklucza przeto jakiekolwiek wątplenie. Nie znaczy to jednak wcale, że wyklucza ona możliwość pomyślenia sobie takich okoliczności, w których to, co oczywiste, mogłoby w miarę upływu czasu (*nachher*) stawać się czymś wątpliwym, czymś, czego istnienie mogłoby okazywać się pozorem (*Schein*) — doświadczenie zmysłowe dostarcza nam przecież takich przykładów. Tę otwartą możliwość zaistnienia sytuacji, w której coś staje się wątpliwe *resp.* ujawnia się, w *bre* w oczywistości, jako nieistniejące, można jednak zawsze z góry rozpoznać poprzez krytyczną refleksję nad jej (oczywistości) funkcją (*Leistung*). Oczywistość apodyktyczna ma jednak tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia (*Unausdenkbarkeit*) ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie dające się przewidzieć (*vorstellbar*) wątplenie”<sup>51</sup>. Dystansując się od tradycyjnej koncepcji oczywistości jako apodyktycznego wglądu w prawdy same w sobie, Husserl zarazem w zgodzie z tradycją twierdzi, że tylko wgląd apodyktyczny może sprostać wymogowi absolutnego uzasadnienia poznania. Wgląd ten musi mieć przy tym charakter transcendentálny i aby go osiągnąć, należy przewyciężyć przesady naturalnego nastawienia, a w szczególności — naiwną apodyktyczność prawdy samej w sobie<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 8–9.

<sup>51</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 56 (22).

<sup>52</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 8–9.

## Fenomenologiczne nastawienie jako przeciwne naturze ukierunkowanie

Przewyciężenie przesądów naturalnego nastawienia wymaga przeciwnego naturze ukierunkowania, a takie ukierunkowanie dokonuje się dzięki refleksji. Refleksja „zakłada odwrócenie spojrzenia od czegoś, co jest w inny sposób uświadamiane, ku świadomości tego czegoś”<sup>53</sup>. Już w *Badaniach logicznych* Husserl rozpoznaje źródło trudności, jakie napotyka analiza fenomenologiczna, „w przeciwnemu naturze ukierunkowaniu naocznego uchwytowania i myślenia”<sup>54</sup>. O ile w nastawieniu naturalnym, które przyjmujemy jako ludzie pozostający w obrębie zastanego świata, jesteśmy ukierunkowani wprost na transcendentne wobec świadomości przedmioty, uznając je naiwnie w przeżyciach za coś istniejącego, o tyle nastawienie fenomenologiczne oznacza skierowanie badań na sferę samych tych przeżyć z tylko im właściwą zawartością. „Zamiast wdawać się w spełnianie rozmaicie nadbudowanych nad sobą aktów, a tym samym, by się tak wyrazić, naiwnie uznawać za istniejące przedmioty domniemane w ich sensie, określać je, uznawać hipotetycznie, wyciągać stąd wnioski itd., powinniśmy raczej dokonać »refleksji«, tzn. przedmiotami uczynić same te akty wraz z ich immanentną zawartością sensu”<sup>55</sup>.

Do każdego przeżycia należy możliwość dokonania fenomenologicznej refleksji na nie samo, refleksji, w której jest ono dane w sobie i dla siebie. W *Badaniach logicznych* Husserl refleksję nazywa spostrzeżeniem wewnętrznym, które stanowi wyróżnione przeżycie samoprezentacji, ponieważ jest określone jako takie, które „nie interpretowuje w swe przedmioty niczego, co w samym przeżyciu spostrzeżenia nie byłoby przedstawione naocznie i efektywnie obecne; i odwrotnie, które przedstawia je naocznie i uznaje dokładnie tak, jak faktycznie są one w spostrzeżeniu i wraz z nim przeżyte”<sup>56</sup>. Spostrzeżenie wewnętrzne, w przeciwieństwie do spostrzeżenia zewnętrznego, jest spostrzeżeniem niezawodnym, jako że jego przedmiot nie może nie istnieć. Ter-

<sup>53</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 166 (234).

<sup>54</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 14 (13).

<sup>55</sup> Ibidem, s. 14 (13–14).

<sup>56</sup> Ibidem, s. 365 (444).

min „sposstrzeżenie wewnętrzne” może być jednak mylący z powodu dwuznaczności, jaką implikują jego psychologistyczne konotacje, dwuznaczności, którą Husserl rozpoznaje już w *Badaniach logicznych*. Termin ten bowiem można również rozumieć w sposób naturalny i wtedy oznacza uchwytywanie stanów psychicznych jakiegoś psychofizycznego indywiduum. Spostrzeżenie wewnętrzne nie jest wówczas sposstrzeżeniem w czysto fenomenologicznym sensie, lecz aktem apercypującym transcendentnie i ma taką samą wartość epistemologiczną jak sposstrzeżenie zewnętrzne<sup>57</sup>. Dlatego w wydanych później *Ideach I* Husserl unika wyrażen „sposstrzeżenie wewnętrzne”, „sposstrzeżenie zewnętrzne”, posługując się parą pojęciową: „sposstrzeżenie immanentne”, „sposstrzeżenie transcendentne”. Refleksja w sensie fenomenologicznym jest aktem skierowanym immanentnie, to znaczy sposstrzeżeniem immanentnym, podczas gdy w sposstrzeżeniach transcendentnych prezentują się obce świadomości przedmioty. Pojęcie sposstrzeżenia immanentnego nie ma już żadnych konotacji naturalistycznych i stanowi przeciwieństwo wszelkich aktów skierowanych transcendentnie, to znaczy nie tylko sposstrzeżenia zewnętrznego, lecz także sposstrzeżenia wewnętrznego w sensie refleksji naturalnej. W wypadku sposstrzeżenia immanentnego nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane przez przejaw, ponieważ jego przedmiotem jest przeżycie, które należy do tego samego strumienia świadomości, co samo to sposstrzeżenie, wobec czego „sposstrzeżenie i to, co sposstrzeżone, tworzą z istoty niezapośredniczoną jedność, jedność jednej jedynej konkretnej cogitatio”<sup>58</sup>. W przeciwieństwie do sposstrzeżenia transcendentnego, w sposstrzeżeniu immanentnym przedmiot zostaje zatem doskonale uchwycony jako to, czym jest, to znaczy jest w nim samoobecny w swej zawartości. Dlatego też sposstrzeżenie immanentne stanowi apodyktyczną samoprezentację: to, co jest w nim dane, jest dane absolutnie i niewątpliwie<sup>59</sup>.

Początkowo fenomenologia, w szczególności fenomenologia *Badan logicznych*, ma jedynie charakter noetyczny, uznając za oczywiste i niewątpliwie dane ujmowalne w refleksji akty i ograniczając się — jak czytamy w pierwszym wydaniu *Badan logicznych* — „do jedynie opisowej analizy przeżyć co do ich efektywnej

<sup>57</sup> Zob. ibidem, Bd. 2, Teil 2, s. 760–761, 772 (278, 292).

<sup>58</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 78 (111).

<sup>59</sup> Zob. ibidem, s. 96–99 (136–140).

zawartości”<sup>60</sup>. W *Badaniach...* tylko w wypadku spostrzeżenia wewnętrznego w fenomenologicznym sensie (spostrzeżenia adekwatnego) można mówić o tym, że intendowany w akcie przedmiot należy do efektywnej zawartości aktu i prezentuje się w absolutnej oczywistości, a transcendentne przedmioty doświadczenia zewnętrznego nigdy nie są dane w porównywalnej oczywistości, tak że dla fenomenologicznego rozpatrywania przedmiotowość transcendentna w stosunku do aktu jest niczym i nie może być włączona w zakres fenomenologicznej analizy<sup>61</sup>. Już jednak w wykładach z lat 1906/1907 zatytułowanych *Wprowadzenie do logiki i teorii poznania* oraz w pięciu wykładach z 1907 roku opatrzonych tytułem *Idea fenomenologii* zakres badań fenomenologicznych zostaje rozszerzony o transcendentne korelaty aktów świadomościowych, a w *Ideach I* (1913) sama fenomenologia zyskuje status systematycznej analizy noetyczno-noematycznej. W wykładach z lat 1906/1907 Husserl *explicite* włącza do badania fenomenologicznego to, co transcendentne, a w pięciu wykładach dochodzi do wniosku, że zadanie fenomenologii polega na rozwiązaniu zagadki poznania, która dotyczy stosunku immanencji do transcendencji. Twórca fenomenologii napotyka jednak trudność dotyczącą możliwości przejścia od immanencji określonej jako sfera niewątpliwych, oczywistych danych do transcendencji wystawionej na próbę kartezjańskiego zwątpienia; trudność, którą sam Kartezjusz przezwyciężył za pomocą konstrukcji mostu wiążącego transcendencję z immanencją<sup>62</sup>.

W filozofii nowożytnej trudność ta została sformułowana jako problem możliwości przejścia od bezpośrednich danych świadomości do transcendentnych wobec nich rzeczy, to znaczy możliwości przerzucenia mostu między naszymi przedstawieniami, których jesteśmy bezpośrednio świadomi, a samymi rzeczami. Wspomnianą trudność można — za Kantem — sformułować następująco: Z jednej strony nasze poznanie ma się odnosić do tego, co jest poza nim. Z drugiej strony nie jesteśmy bezpośrednio świadomi zewnętrznych rzeczy, lecz jedynie tego, co tkwi w na-

<sup>60</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 28 (30).

<sup>61</sup> Zob. ibidem, s. 427 (518). Zob.: U. Melle: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von U. Melle. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 24. Dordrecht—Boston—Lancaster 1984, s. XXXVIII; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 53; I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Dordrecht—Heidelberg—London—New York 2010, s. 20—21.

<sup>62</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 52.

szym wnętrzu, to znaczy przedstawień zewnętrznych rzeczy, i niemożliwością jest zrozumieć, w jaki sposób mielibyśmy opuścić obszar przedstawień i dotrzeć do samych rzeczy. Tak więc, rzeczy istniejące poza nami są niepoznawalne, ale zarazem poznanie ma się do nich odnosić. W wydanych przez Gottloba Benjamina Jäschego wykładach z logiki problem ten Kant ujmując następująco: „[...] skoro przedmiot jest poza mną, a poznanie we mnie, to wszak zawsze ocenić mogę tylko to, czy moje poznanie przedmiotu zgadza się z moim poznaniem przedmiotu”<sup>63</sup>. Sam Husserl trudność transcendentnego poznania formułuje analogicznie jak Kant: „Poznanie jest czymś innym niż obiekt poznania; poznanie jest dane, natomiast obiekt poznania nie jest dany; a przecież poznanie ma się odnosić do obiektu, ma go poznawać. Jak mogę zrozumieć tę możliwość?”<sup>64</sup>. Odpowiedź Husserla nie ma charakteru spekulatywnego, lecz pozostaje w zgodzie z zasadą wszelkich zasad: „Mógłbym ją [tę możliwość — P.Ł.] zrozumieć tylko wtedy, gdyby właśnie samo [...] odniesienie mogło mi być dane jako coś, co można obejrzeć”<sup>65</sup>. Aby sprostac zasadzie wszelkich zasad, przypisywane poznaniu odniesienie immanencji do transcendencji musi zatem móc być naocznie dane i w ramach immanentnej prezentacji badane. W *Idei fenomenologii...* czytamy, że zadanie fenomenologii „polega [...] na tym, by w ramach czystej oczywistości albo samoprezentacji prześledzić wszystkie formy prezentacji i wszystkie korelacje, i by wobec wszystkich przeprowadzić analizę ujaśniającą”<sup>66</sup>.

Rozszerzenie zakresu badania fenomenologicznego na to, co transcendentne, umożliwia dopiero redukcja transcendentalna. Jak zauważa Ullrich Melle, wydawca wykładów *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, w wykładach tych Husserl „po raz pierwszy wyraźnie zastosował metodę *epoché* i redukcji fenomenologicznej do ustanowienia radykalnie wolnej od przesądów i ostatecznie rozjaśniającej wszelkie poznanie teorii poznania i fe-

<sup>63</sup> I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005, s. 68.

<sup>64</sup> E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Aufl. 2. Den Haag 1958, s. 37. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 49.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 13 (22–23).

nomenologii”<sup>67</sup>. Metodę redukcji fenomenologicznej poddamy szczegółowej analizie w dalszych rozważaniach prezentowanej pracy. W tym miejscu zaznaczmy w charakterze wprowadzenia w problematykę redukcji, że metoda ta polega na zawieszeniu (*epoché*) wszelkiego naturalnego uznania w bycie, wszelkich apercepcji przekraczających granice tego, co jawi się źródłowo w intuicji, toteż redukcja oznacza „ograniczenie do sfery czystych danych samoprezentacji”<sup>68</sup>. Po dokonaniu redukcji „treść tego, co transcendentne, rozpatrujemy tak, jak jest ona nam immanentnie w odpowiednim fenomenie »intuicyjnie« dana i domniemana”<sup>69</sup>. Przypatrujemy się wówczas transcendentnej przedmiotowości, nie uznając jej za istniejącą, nie spełniając żadnego naturalnego uznania w bycie, żadnych egzystencjalnych mniemań. „Poruszamy się w sferze immanencji, jeśli (...) wszystkie takie mniemania wyłączamy i nasze badanie ograniczamy do tego, co w »fenomenie« jest dane i domniemane”<sup>70</sup>. Innymi słowy, jeżeli nie spełniamy żadnego egzystencjalnego uznania w odniesieniu do bytu tego, co transcendentne, przedmiot pomimo swej transcendencji wchodzi w sferę immanencji i jako taki zostaje potraktowany jako noemat, czyli korelat noez, mnogości aktów świadomościowych; korelat, który nie utożsamia się z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ jest wzięty dokładnie tak, jak prezentuje się w danym przeżyciu, przy wyłączeniu (*epoché*) wszelkiego rzeczywistego istnienia. „Wszędzie noematyczny odpowiednik, który (...) (w znaczeniu bardzo rozszerzonym) nazywa się »sensem«, należy brać dokładnie tak, jak tkwi on »immanentnie« w przeżyciu spostrzeżenia, sądzenia, podobania się itd., to znaczy tak, jak jest on przez nie dany, gdy wysłuchujemy jedynie samego tego przeżycia”<sup>71</sup>. Po zawieszeniu realnego stosunku przeżycia do rzeczywistego przedmiotu pozostaje zatem korelacja noetyczno-noematyczna, która zachodzi w obrębie czystej immanencji. Wobec tego noematycznym odpowiednikiem przeżyć jest to, co uświadamiane jako takie; na przykład noematem spostrzeżenia jest to, co spostrzeżone jako takie (sens spostrzeżeniowy), noematem przypomnienia — to, co przypomniane jako takie, noematem podobania się — to, co podo-

<sup>67</sup> U. Melle: *Einleitung des Herausgebers...*, s. XIX.

<sup>68</sup> E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie...*, s. 60 (73).

<sup>69</sup> E. Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, s. 230.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 232.

<sup>71</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 203 (285–286).



bające się jako takie. Noemat stanowi idealną jedność sensu mnogości konstytuujących aktów. Drzewo spostrzeżone jako takie, jako sens spostrzeżeniowy należący do spostrzeżenia, jest idealną przedmiotowością, a nie drzewem realnym, które ma fizyczne własności, drzewem powstającym, rozwijającym się czy rozkładającym<sup>72</sup>. Noemat, w odróżnieniu od realnego przedmiotu, stanowi fenomenologicznie niewątpliwą daną i jako taki, wraz z noezą, należy do sfery absolutnej oczywistości, podczas gdy realny przedmiot naturalnego nastawienia nigdy nie może być dany, nic o nim nie możemy powiedzieć w sensie fenomenologicznym, i to właśnie typowa dla naturalistycznej postawy absolutyzacja świata doprowadziła do niedorzecznego przeświadczenia o istnieniu niepoznawalnych rzeczy samych w sobie.

### Konstytucja w przedtranscendentalnej i transcendentalnej fenomenologii

W fenomenologii transcendentalnej same przedmioty transcendentne wobec świadomości nie znikają z pola naszych badań, lecz są wzięte dokładnie tak, jak są uświadamiane. To, że transcendentna przedmiotowość nie jest już rozpatrywana w sobie, lecz tak, jak nam się jawi, oznacza, że przedmiotowość ta okazuje się fenomenem ukonstytuowanym w świadomości. Dzięki zawieszeniu egzystencjalnych mniemań należących do aktowych przeżyć zyskujemy dostęp do transcendentalnej świadomości, dodajmy: transcendentalnej świadomości stale konstytuującej byt świata. Ernst Tugendhat zauważa, że redukcja fenomenologiczna spełnia się wprawdzie dopiero w fenomenologicznej konstytucji, ale sama problematyka konstytucji nie rozplywa się w problematyce redukcji, ponieważ problematyka ta przewijała się w tekstach Husserla, zanim wypracował on metodę transcendentalnej *epoché*, a więc już w fenomenologii przedtranscendentalnej<sup>73</sup>. Husserłowska nauka o konstytucji jest pierwotnie motywowana

<sup>72</sup> Zob. ibidem, s. 205–206 (288–289).

<sup>73</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 169–170.



namysłem nad sposobami samoprezentacji różnego rodzaju przedmiotowości i stanowi wyraz korelacji między świadomością i przedmiotem: przedmiot zostaje potraktowany jako korelat wielości intendujących go aktów, przy czym każdy akt prezentuje przedmiot w określonym aspekcie, tak że różne sposoby jego zjawiania się wymagają identyfikującej syntezy, dzięki której on sam w pełni prezentuje się w zgodnym przebiegu wielości przejawów. Prezentacja przedmiotu nie dokonuje się zatem „za jednym zamachem” i ma w takim stopniu charakter konstytucji, w jakim jest intencjonalnym procesem, w którym dokonuje się synteza sposobów jego zjawiania się<sup>74</sup>. Pojęcie tak rozumianej konstytucji pojawiło się po raz pierwszy już w *Badaniach logicznych*, ponieważ jak to ujmuje sam Husserl w *Kryzysie...*, odkrycie *Badania logicznych* polega na ujawnieniu przedziwnej korelacji zachodzącej między światem i subiektywnymi sposobami jego prezentacji<sup>75</sup>. Co więcej, „włączenie ludzkiej podmiotowości do problematyki korelacyjnej musiało z konieczności wymusić radykalną przemianę sensu tej problematyki, a wreszcie doprowadzić do fenomenologicznej redukcji, do absolutnej subiektywności transcendentalnej”<sup>76</sup>. Tak więc odkrycie uniwersalnej korelacji przedmiotowości i subiektywnych sposobów jej dania naprowadziło Husserla na ideę redukcji fenomenologicznej.

W *Badaniach logicznych* rozważania konstytutywne są jeszcze przeprowadzane w ramach fenomenologii przedtranscendentalnej, określonej jako psychologia opisowa, która ma za cel opis fundowania przedmiotów przez akty świadomości i dlatego — jak zauważa Stanisław Judycki — w dziele tym nie zostało jeszcze postawione „naczelne pytanie epistemologiczne o charakter relacji pomiędzy świadomością a światem”, toteż „badanie konstytutywne w sensie ostatecznie uprawomocniającej krytyki poznania nie ma tutaj jeszcze miejsca”<sup>77</sup>. W *Badaniach...* Husserl reprezentuje już jednak pogląd, że świadomość nie jest reprezentacją ze-wnętrznym wobec niej przedmiotów — błędnym jest odróżnienie przedmiotu rzeczywistego od przedmiotu immanentnego (inten-

<sup>74</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 61–62.

<sup>75</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 168. Polski przekład tego fragmentu *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 181.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 169–170 przypis (182).

<sup>77</sup> S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 78.

cjonalnego), błędnym jest oparte na tym odróżnieniu twierdzenie, że przedmiot immanentny to wewnętrzny obraz przedmiotu rzeczywistego. „Wystarczy to tylko wypowiedzieć — pisze Husserl — aby każdy musiał uznać: że intencjonalny przedmiot przedstawienia jest *ten sam*, co jego przedmiot rzeczywisty i w danym wypadku zewnętrzny, i że *niedorzeczne* jest odróżnianie ich od siebie. Przedmiot transcendentny wcale nie byłby przedmiotem tego przedstawienia, gdyby nie był *jego* przedmiotem intencjonalnym”<sup>78</sup>. Przedmiot transcendentny musi być tym samym również przedmiotem intencjonalnym, jeżeli ma być przedmiotem naszej świadomości. Dla świadomości nie ma przy tym żadnego znaczenia, czy przedmiot intencjonalny istnieje, jest fikcyjny czy absurdalny. Gdy przedmiot jest „tylko intencjonalny”, istnieje nie sam przedmiot, lecz intencja, domniemywanie, a jeśli przedmiot intencjonalny istnieje, to istnieje nie tylko domniemywanie, ale również to, co domniemane<sup>79</sup>. W nastawieniu przedtranscendentalnym przedmioty rzeczywiste, transcendentne są jednak jeszcze intendowanymi przedmiotami, które różnią się ontologicznym statusem od intendujących je aktów, a przepaść, jaką dzieli świadomość od rzeczywistego przedmiotu, jest przepaścią ontologiczną. W *Badaniach logicznych*, w których Husserl reprezentuje jeszcze przedtranscendentalny punkt widzenia, problem bytu czy niebytu transcendentnego względem świadomości przedmiotu nie jest problemem teoriopoznawczym, lecz metafizycznym, i nie wchodzi w zakres fenomenologicznego rozważania<sup>80</sup>. Z tej racji konstytucja przed dokonaniem *epoché* nie jest konstytucją prawdziwego bytu przedmiotu i stanowi jedynie intencjonalny proces, w którym przedmiot stopniowo dochodzi do prezentacji, i to proces, w którym przedmiot jest zastawany (*vorgegeben*) w swym bycie, a w rezultacie byt przedmiotu w tym procesie nie jest jeszcze rozpoznany jako rezultat uznania w bycie, rezultat doksyczno-tetycznych aktywności w noezach<sup>81</sup>.

Samego pojęcia uznania w bycie (*Setzung*) użył Husserl już w *Badaniach logicznych* w związku z charakterystyką aktu intencjonalnego. Otóż akt intencjonalny stanowi połączenie materii i jakości, a moment uznania w bycie znajduje się po stronie jakości aktu. Materia to moment aktu, który decyduje nie tylko o jego od-

<sup>78</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 439 (533).

<sup>79</sup> Zob. ibidem.

<sup>80</sup> Zob. U. Melle: *Einleitung des Herausgebers...*, s. XXXVIII.

<sup>81</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 58–59, 62–63.

niesieniu do tego, a nie innego przedmiotu, lecz także o tym, jak akt ujmuje przedmiot, jakie przypisuje mu cechy, stosunki, formy kategorialne<sup>82</sup>. Materię Husserl nazywa sensem ujęcia przedmiotowego (*Sinn der gegenständlichen Auffassung*) lub krócej — sensem ujęcia (*Auffassungssinn*)<sup>83</sup>. Z kolei jakość określa, w jaki sposób przedmiot jest intencjonalnie obecny w świadomości: w przedstawieniach — jako to, co przedstawione, w sądach — jako to, co osądzone, w życzeniach — jako to, co pożądane itd. Jakość jest wspólna wszystkim aktom należącym do tego samego gatunku<sup>84</sup>. Pojęciu jakości można również nadać nieco inny sens, zachowując jego istotną treść<sup>85</sup>. Mogą bowiem różnić się co do jakości dwa przedstawienia: spostrzeżenie zmysłowe jako akt tetyczny, czyli akt, który nie tylko prezentuje swój przedmiot źródłowo, lecz także uznaje go za istniejący, i wyobrażenie fantazyjne jako akt pozbawiony uznania w bycie (*Setzung*) swego przedmiotu. Jakość stanowi więc również o tym, czy akt jest samym tylko przedstawieniem (*blosse Vorstellung*), czyli przeżyciem niepretendującym do uznania istnienia swego przedmiotu, czy też aktem tetycznym, uznającym w bycie. W *Badaniach logicznych* jakość, podobnie jak materia, są jeszcze rozumiane z perspektywy samych przeżyć intencjonalnych, nie zaś ich odpowiedników — przedmiotów intencjonalnych, z perspektywy, którą Husserl nazywa stroną noetyczną. Stanowi to istotne ograniczenie *Badań logicznych*, uniemożliwiające objaśnienie konstytucji prawdziwego bytu przedmiotów. Dopiero w *Ideach I* Husserl formułuje zasadę korelacji noetyczno-noematycznej, która brzmi następująco: „[...] nie ma żadnego momentu noetycznego bez przynależnego doń w szczególny sposób momentu noematycznego”<sup>86</sup>. W ten sposób autor *Idei I* przewyrcięża jednostronny noetyczny punkt widzenia *Badań...* „przez uwzględnienie równoległych zjawisk noematycznych”<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 429–431 (521–523).

<sup>83</sup> Zob. ibidem, s. 430 (522).

<sup>84</sup> Zob. ibidem, s. 425–431 (517–523).

<sup>85</sup> Zob. ibidem, s. 471–473, 496–504 (570–573, 601–611). Zob. też Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 247–249, 298 (348–351, 423).

<sup>86</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 215 (302–303).

<sup>87</sup> Ibidem, s. 298 (423).

Pojęcie noezy w wąskim sensie stanowi odpowiednik *nus* (rozumu) i przywołuje wszystkie aktowe formy rozumu w charakterze nadawania sensu (*Sinngebung*). *Sinngebung* można uznać za konstytuującą funkcję noezy, przy czym nadawanie sensu oznacza apercepcję (ujęcie czy interpretację) zmysłowej *hyle* i jako takie dokonuje się w ramach schematu „treść — ujęcie”, zakładając wrażenia jako ostateczny materiał do intencjonalnego kształtowania. W takim intencjonalnym kształtowaniu materiału wrażeniowego Husserl w *Ideach I* upatruje istotowej swoistości świadomości: „To, co te materiały kształtuje w przeżycia intencjonalne oraz wnosi to, co swoiste dla intencjonalności, to właśnie to samo, co nadaje swoisty sens mówieniu o świadomości: wedle czego właśnie świadomość *eo ipso* wskazuje na coś, czego jest świadomością”<sup>88</sup>. Sama świadomość w swej efektywnej (*reell*) zawartości stanowi jedność dwóch warstw: warstwy sensualnych wrażeń (zmysłowej *hyle*) oraz warstwy noetycznych apercepcji, nadbudowujących się nad treściami zmysłowymi i nadających im sens<sup>89</sup>. Jeżeli chodzi o zmysłową *hyle*, to w *Badaniach logicznych* Husserl posługuje się pojęciem treści pierwotnych (*primäre Inhalte*) na oznaczenie dat wrażeniowych<sup>90</sup>. Uściślając swe wywody, twórca fenomenologii w *Ideach I* zaznacza, że do treści tych należą „jednolite przeżycia »zmysłowe«, »treści wrażeniowe«, jak daty z dziedziny barw, daty dotykowe, dźwiękowe itp.”<sup>91</sup>. Same treści wrażeniowe niezależne od związanych z nimi apercepcji nie mają charakteru intencjonalnego i nie są aktami, ponieważ nie wykraczają poza siebie ku przedmiotom. Świadomość jako akt jest ujęciem, interpretacją, apercepcją wrażeń, i to właśnie w akcie noetycznej apercepcji — jak zauważa Aguirre — jest ugruntowana intencjonalność świadomości<sup>92</sup>. Już w *Badaniach logicznych* czytamy: „Apercepcja jest dla nas nadwyżką, która zachodzi w samym przeżyciu, w jego opisowej treści wobec surowego istnienia wrażeń, jest charakterem aktowym, który nie jako ożywia wrażenie i sprawia, że spostrzegamy to czy tamto, co ma charakter przedmiotu, że np. widzimy to drzewo, słyszy-

<sup>88</sup> Ibidem, s. 194 (272).

<sup>89</sup> Zob. ibidem, s. 191–196 (269–275).

<sup>90</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 2, s. 708 (214).

<sup>91</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 192 (269).

<sup>92</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 133. Zob. również A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973, s. 48–49.

my tamto dzwonięcie, czujemy zapach kwiatów itd.”<sup>93</sup>. Noetyczne kształtowanie materiału wrażeniowego sprawia, że wrażenia stają się treściami przedstawiającymi, to znaczy występują w funkcjach intencjonalnych. „Przedstawiające treści spostrzeżenia zewnętrznego — pisze Husserl w *Badaniach logicznych* — definiują pojęcie *wrażenia* w zwykłym, wąskim sensie”<sup>94</sup>. Wrażenia zmysłowe są zatem tymi hyletycznymi zasobami przeżyć, które dzięki noetycznym apercepcjom zyskują odniesienie do przedmiotowego momentu zjawiska, dokładniej — przedstawiają ten moment. Autor *Idei I* nie bada tym samym wrażeń jako wrażeń, lecz definiuje wrażenia — by się odwołać do Hermanna U. Asemisena — za pomocą funkcji, która im samym nie jest właściwa, a którą zyskują dopiero w rezultacie intencjonalnego ujęcia<sup>95</sup>. Jako treści przedstawiające spostrzeżenia zewnętrznego, wrażenia występują w funkcji konstytucji rzeczy zmysłowych. Objasniając ten typ konstytucji, Ulrich Claesges pisze: „Każda konstytucja przestrzenno-czasowego bytu jest możliwa tylko na podstawie wstępnego dania (*Vorgegebenheit*) hyle”<sup>96</sup>. Konstytucja rzeczy dokonuje się w spostrzeżeniach zewnętrznych i jako taka wymaga wrażeń jako treści przedstawiających tych spostrzeżeń. Jeżeli zatem mówimy o konstytucji transcendentnego przedmiotu w perspektywie korelacji noetyczno-noematycznej, to noemat jako intencjonalna składowa świadomości stanowi odpowiednik obydwu warstw efektywnej zawartości świadomości, a sama noeza może być rozumiana nie tylko w wąskim sensie jako odpowiednik *nus*, lecz także w znaczeniu szerszym, w którym oznacza „konkretnie zupełne przeżycie (...) z zaakcentowaniem jego noetycznych składowych”<sup>97</sup>; przeżycie, do którego należą również momenty hyletyczne, jeżeli doświadczają intencjonalnego kształtowania i mają udział w konstytucji noematu<sup>98</sup>.

<sup>93</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 399 (484).

<sup>94</sup> Ibidem, Bd. 2, Teil 2, s. 610 (96).

<sup>95</sup> Zob. H.U. Asemissen: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. (Kantstudien. Ergänzungshefte, Bd. 73). Köln 1957, s. 24–25.

<sup>96</sup> U. Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag 1964, s. 100.

<sup>97</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 222 (313).

<sup>98</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 2: *Ergänzende Texte (1912–1929)*. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte*



Noezom w szerszym znaczeniu odpowiada więc jako korelat noemat, a pełny noemat stanowią sens noematyczny (przedmiotowy) oraz charakter tetyczny (*thetischer Charakter* lub *Setzungsscharakter*). Rozróżnienie sensu przedmiotowego i tetycznych charakterów stanowi noematyczny odpowiednik noetycznego rozróżnienia materii i jakości aktu, którym Husserl posługiwał się w *Badaniach logicznych*. Sens przedmiotowy jako zawartość noematu jest nazywany „przedmiotem (wziętym) w »jak« swoich określeń”, przy czym „owo »jak« należy brać dokładnie jako to, co odpowiedni akt przepisuje, a więc takim, jakie ono rzeczywiście należy do jego noematu”<sup>99</sup>. Sens przedmiotowy pozostaje w korelacji z różnymi rodzajami świadomości, różnymi typami świadomościowych syntez, które określają przedmiot w jego „co”, przy czym materialne kwalifikacje przedmiotu są określone przez daty hyletyczne, natomiast formalne — przez charakter noetyczne (w wąskim sensie)<sup>100</sup>. Zgodnie z zasadą, że „to, co noematyczne, ma być dziedziną (*Feld*) jedności, to, co noetyczne — »konstituujących« mnogości”<sup>101</sup>, w mnogości aktów noetycznych (w szerszym sensie) dochodzi do konstytucji dającej się zidentyfikować i obiektywnie opisać jedności sensu przedmiotowego. W opisie sensu przedmiotowego unikamy wyrażen subiektywnych (jak: spostrzeżeniowy, przypomnieniowy, myślowy itd.), które określają sposób, w jaki przedmiot jest uświadamiany, używając wyrażen formalno-ontologicznych (jak: przedmiot, własność itd.), materialno-ontologicznych (jak: rzecz, przyczyna itd.) lub materialnych (jak: szorstki, barwny itd.), czyli wyrażen charakterystycznych do opisu przedmiotu, który jest uświadamiany<sup>102</sup>. Sens noematyczny, to znaczy „przedmiot (wzięty) w »jak« swoich określeń”, Husserl zarazem odróżnia od przedmiotu, do którego on się odnosi, przedmiotu nadającemu mu jedność. Stąd wniosek, że nie tylko w przeżyciu, lecz także w noemacie należy odróżnić treść od przedmiotu, przy

Werke. Bd. 3/2. Den Haag 1976, s. 606. Polski przekład nie obejmuje przywołanych w tym miejscu *Tekstów uzupełniających „Idei I”*, lecz tylko tekst zasadniczy z 1913 roku wydany w serii Husserliana w tomie 3/1. Zob. A. Diemer: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim 1965, s. 61, 84.

<sup>99</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 303 (429).

<sup>100</sup> Zob. A. Diemer: *Edmund Husserl...*, s. 86.

<sup>101</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 231 (325).

<sup>102</sup> Zob. ibidem, s. 300 (426).

czym przedmiot noematu jest tym samym przedmiotem, co przedmiot noezy<sup>103</sup>. Noemat ma bowiem sens, za którego pośrednictwem odnosi się do swego przedmiotu, a przedmiot noematu jest określony jako „noematyczny »przedmiot po prostu«”<sup>104</sup>. Tkwi on w noemacie jako to, co w nim identyczne, jako „czyste x w abstrakcji od wszelkich orzeczników”<sup>105</sup>. Tego czystego x jako nosiciela sensów noematycznych — odwołajmy się do komentarza Józefa Czarkowskiego — nie da się wprowadzić od tych sensów ani oddzielić, ani nawet pomyśleć jako oddzielonego od nich, ale owo czyste x jednocześnie nie pozwala się im rozplątać w strumieniu przeżyć i stanowi o transcendencji noematu wobec świadomości<sup>106</sup>. Intencją odróżnienia sensu przedmiotowego („przedmiotu w »jak« określeń”) od przedmiotu („noematycznego »przedmiotu po prostu«”) jest wskazanie faktu, że przedmiot nie wyczerpuje się w zasobie danych określeń, ponieważ określenia te mogą się zmieniać, nie naruszając jego identyczności. „Mówimy, że intencjonalny obiekt jest w ciągłym albo syntetycznym przebiegu świadomości stale uświadamiany, ale się w nim ciągle coraz »inaczej prezentuje«; że jest »ten sam«, tylko dany jest w innych orzecznikach, z inną zawartością określeń; to »on« się tylko pokazuje z różnych stron, przy czym określiły się bliżej orzeczniki, które (przedtem) były nieokreślone; albo że »ten« obiekt pozostawał w tym okresie swego dania niezmieniony, teraz jednak »on«, ten identyczny przedmiot, zmienia się, zyskuje przez tę zmianę na piękności, traci na wartości użytecznościowej itd. Jeżeli stale rozumiemy to jako noematyczny opis tego, co za każdym razem domniemane, jako takiego i jeżeli ten opis jest dokonywany — jak to zawsze jest możliwe — w czystej adekwacji, to wtedy w sposób oczywisty odcina się identyczny »przedmiot« intencjonalny od wymieniających się i zmiennych »orzeczników«”<sup>107</sup>.

O ile sens przedmiotowy nazwany „przedmiotem (wziętym) w »jak« swoich określeń” stanowi to, co uświadamiane jako takie, „to, »co domniemane«, dokładnie z tą zawartością określeń, w ja-

<sup>103</sup> Zob. ibidem s. 299 (425).

<sup>104</sup> Ibidem, s. 303 (429).

<sup>105</sup> Ibidem, 302 (428).

<sup>106</sup> Zob. J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 132–133.

<sup>107</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 301–302 (428).



kiej jest domniemane”<sup>108</sup>, o tyle charaktery tetyczne wskazują, w jaki sposób przedmiot jest uświadamiany. Charaktery tetyczne to różne modalności istnienia intendowanych przedmiotów, takie jak: bycie rzeczywistym, bycie możliwym, bycie wątpliwym. Są one noematycznym odpowiednikiem noetycznych charakterów różnych odmian istnienia, a ściślej mówiąc, charakterów mniemania albo charakterów przeświadczenia. „Charakterami noetycznymi nawiązującymi odpowiednio do odmian istnienia — (charakterami) »mniemań« (»doxisch«) albo »charakterami przeświadczeń« — są przy naocznych przedstawieniach np. spostrzeżeniowe wierzenie zawarte efektywnie w normalnym spostrzeżeniu jako w »zauważaniu« (»Gewahrung«) czegoś, a dokładniej choćby spostrzeżeniowa pewność; jako noematyczny korelat na pojawiającym się »obiekcje« odpowiada jej charakter istnienia, charakter bycia »rzeczywistym«”<sup>109</sup>. Przedmiot może być uświadamiany w różnych odmianach mniemań odpowiednich przeżyć noetycznych: w spostrzeżeniu, w fantazji, w przypuszczeniu itd., a to, co się ukazuje, jest odpowiednio scharakteryzowane po stronie noematycznej jako istniejące naprawdę, jako możliwe, jako prawdopodobne itd. W ten sposób sam „obiekt posiada swe sposoby dania, swe »charaktery«, swe wielorakie *modi*, wraz z którymi uświadamiamy go sobie w pełnym noemacie odnośnego przeżycia noetycznego”<sup>110</sup>, toteż modalności istnienia charakteryzują przedmiot „wzięty w »jak« sposobów dania”<sup>111</sup>.

Akty noetyczne konstytuują intendowny przedmiot w jego „co”, w jego uposażeniu treściowym (*Sosein*), przy czym przedmiot dany w „jak” swych określeń jawi się zawsze w „jak” swych sposobów dania, czyli we wszelkim „co” jest współimplikowane istnienie (*Dasein*), a różne sposoby istnienia konstytuują się w świadomości tetycznej<sup>112</sup>. Dlatego „co” przedmiotu, jego sens noematyczny, jest niesamodzielnym momentem noematu, a pełny noemat stanowi sens w swych sposobach dania (jedność sensu przedmiotowego i charakterów tetycznych)<sup>113</sup>. W perspektywie noetyczno-noematycznej różne modalności istnienia intendowanych przedmiotów

<sup>108</sup> Ibidem, s. 304 (431).

<sup>109</sup> Ibidem, s. 239 (336).

<sup>110</sup> Ibidem, s. 216 (303).

<sup>111</sup> Ibidem, s. 336–341, 304 (238–242, 431). Zob. A. Diemer: *Edmund Husserl...*, s. 85.

<sup>112</sup> Zob. A. Diemer: *Edmund Husserl...*, s. 67, 87.

<sup>113</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 2, s. 608.

pozostają zatem w ścisłej korelacji z doksycznymi charakterami przeżyć. Oznacza to, że uznanie istnienia jakiegokolwiek przedmiotu transcendentnego wobec świadomości stanowi charakter mniemania czy charakter przeświadczenia odpowiednich noez, a po stronie noematycznej odpowiednikiem charakteru mniemania jest określony charakter istnienia przypisany intendowanemu przedmiotowi, to znaczy charakter jego zakorzenienia w tej sferze bytu, w której został świadomościowo osadzony. Przewyciężenie jednostronnego noetycznego punktu widzenia *Badań logicznych* „przez uwzględnienie równoległych zjawisk noematycznych” odsłania nowe transcendentalne ujęcie zagadnienia istnienia rzeczywistości transcendentnej wobec świadomości. Otóż przedmioty transcendentne wobec świadomości okazują się przedmiotami domniemanymi w swym bycie jako istniejące niezależnie od świadomości, a to oznacza, że sam byt tego, co domniemane, zostaje potraktowany jako rezultat domniemującego uznania w bycie. Jeżeli rzeczywisty, intendowany przez świadomość przedmiot rozumiemy transcendentalnie, to staje się on fenomenem przedmiotu rzeczywistego, to znaczy noematem, a przepaść, jaka dzieli świadomość od fenomenu przedmiotu, czyli przedmiotu domniemanego jako realny, jest przepaścią sensu<sup>114</sup>. Intendowany przez naturalną świadomość przedmiot transcendentny zostaje tym samym rozpoznany jako transcendentalnie immanentny przedmiot, który nie może się znajdować poza noematyczną sferą, ponieważ w odniesieniu do niej „poza” nie ma sensu<sup>115</sup>. Już w *Wykładach o wewnętrznej świadomości czasu z roku 1905* czytamy: „Z rzeczywistością mamy do czynienia tylko o tyle, o ile jest ona rzeczywistością domniemaną, przedstawioną, naocznie zobaczoną albo pomyślaną pojęciowo”<sup>116</sup>. Pogląd ten Husserl jeszcze dobitniej wyraża w *Ideach I*: „Realność, zarówno realność pojedynczo wziętej rzeczy, jak również realność całego świata, pozbawiona jest w sposób istotny (w naszym ścisłym sensie) samodzielności (*Selbständigkeit*). Nie jest w sobie czymś absolutnym i czymś, co wtórnie wiąże się z czymś innym, lecz w absolutnym sensie jest niczym, nie ma wcale żadnej »absolutnej istoty«, ma znamię (*Wesenheit*)

<sup>114</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 59.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966, s. 9. Polski przekład — E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 16.

czegoś, co zasadniczo jest jedynie czymś intencjonalnym, jedynie czymś uświadamianym, świadomościowo przedstawionym, pojawiającym się (*Erscheinendes*)”<sup>117</sup>.

W nastawieniu transcendentálním dochodzi do konstytucji prawdziwego bytu przedmiotu. Przemiana pojęcia konstytucji w transcendentálnej fenomenologii polega zatem na tym, że rzeczywisty byt jest nie tylko bytem danym, lecz także domniemanym jako rzeczywiście istniejący. Innymi słowy, światowy przedmiot nie ma jedynie charakteru przedmiotu stopniowo prezentującego się w zgodnym przebiegu różnych sposobów zjawienia się, lecz także sam byt przedmiotu okazuje się efektem domniemujących noez. W noezach przedmiot zostaje uznany za istniejący, uznany, nie zaś wytworzony, ponieważ konstytucja nie oznacza kreacji. Akty konstytuujące byt przedmiotu są aktami uznającymi w bycie. Jako takie, nie wytwarzają bytu, lecz uznają byt w określonym sensie, a podstawowe pytanie Husserla — co podkreśla Elisabeth Ströcker — nie jest pytaniem metafizycznym o to, skąd byt pochodzi, kto go wytworzył, lecz pytaniem fenomenologicznym o sens, w jakim możemy mówić o bycie<sup>118</sup>. Sam Husserl tak to ujmując: „Świat, o którym mówimy i kiedykolwiek możemy mówić, o którym wiemy i kiedykolwiek możemy wiedzieć, nie jest (...) innym światem niż właśnie ten, który konstytuujemy w immanencji naszego własnego, jednostkowego i uwspólnionego życia świadomości (...)”<sup>119</sup>. Elisabeth Ströcker zauważa, że według Husserla nadawanie czy ustanowienie sensu (*Sinnstiftung*) transcendentálne rozumiane implikuje zarazem uznawanie w bycie (*Seinssetzung*), ponieważ każda noeza ustanawiająca sens ma swój tetyczny moment, na którego mocy domniemanemu przedmiotowi przypisuje określony sens bycia<sup>120</sup>. Akty transcendentálno-konstituujące są zatem aktami nadającymi sens, ale nie oznacza to, że byt przedmiotu jest wolny od konstytucji — przeciwnie, sam byt przedmiotu zostaje uznany za jednostkę sensu<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 106 (151).

<sup>118</sup> Zob. E. Ströcker: *Phänomenologische Studien...*, s. 63.

<sup>119</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 277.

<sup>120</sup> Zob. E. Ströcker: *Phänomenologische Studien...*, s. 60.

<sup>121</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 176–177.

Rozdział trzeci

drogi do redukcji  
traNsceNdentalno-fenomenologicznej





## Krytyka doświadczenia świata jako motywacja redukcji

Dostęp do świadomości stale konstytuującej byt świata otwiera redukcja transcendentально-fenomenologiczna, która polega na zawieszeniu (*epoché*) uniwersalnego przesądu, jakim jest teza naturalnego nastawienia. To właśnie redukcja umożliwia przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentального. Nasuwa się pytanie: co motywuje fenomenologa do dokonania redukcji transcendentально-fenomenologicznej i opuszczenia nastawienia naturalnego?. W *Ideach I* czytamy, że zawieszenie przeświadczenia o istnieniu świata jest „sprawą całkowitej naszej swobody”<sup>1</sup>, sprawą wolnej decyzji filozofującego Ja, które może dokonać *epoché*. W tym kontekście Antonio Aguirre dodaje, że Husserl próbuje umotywować nie tylko możliwość redukcji, lecz także jej konieczność, jako że redukcji „wymaga koniecznie filozofia, aby móc ukonstytuować się jako absolutna nauka”<sup>2</sup>. Nieprzypadkowo w *Ideach I* redukcja okazuje się „niezbędną operacją, która nam udostępnia (...) całą dziedzinę fenomenologiczną”<sup>3</sup>.

Bez wątpienia, sytuacja początku filozofii jest paradoksalna, jeżeli próbuje się ją wyjaśnić w ramach nastawienia naturalnego. Eugen Fink zwraca uwagę na to, że w nastawieniu naturalnym

---

<sup>1</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 63. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 90.

<sup>2</sup> A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 40.

<sup>3</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 68 (97).

problem filozofii jest nieznany, i to nie tylko faktycznie, lecz także co do możliwości: do istoty naturalnego nastawienia należy uwięzienie w świecie, zamykające je na wymiar transcendentálny<sup>4</sup>. Motywem skłaniającym początkującego filozofa do przeprowadzenia redukcji jest — odwołajmy się ponownie do Finka — „rozbudzenie problematyczności, która choć obecna w naturalnym nastawieniu, zasadniczo »transcenduje« jednak horyzont wszystkich możliwych pytań w naturalnym nastawieniu”<sup>5</sup>. Ta problematyczność z konieczności przekracza naturalne nastawienie, ponieważ świat wraz z istniejącym w nim człowiekiem jawi się zawsze w tym nastawieniu jako zrozumiały sam przez się, jako bezproblematyczny. Dopiero jeżeli zastanowimy się nad tym, jak należy rozumieć tezę, że świat jest, samo istnienie świata staje się zagadką<sup>6</sup>. Na temat sytuacji początkującego fenomenologa sam Husserl pisze wprost: „Na początku fenomenolog żyje takim para-

<sup>4</sup> Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, s. 111.

<sup>5</sup> E. Fink: VI. *Cartesianische Meditation*. Teil 1: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. In: *Husserliana — Dokumente*. Bd. 2/1. Dordrecht—Boston—London 1988, s. 40–41. Zdaniem Finka, dokonujący się w redukcji namysł nad sobą samym nie może być radykalizacją ludzkiego namysłu, to znaczy nie może być osiągalną przez człowieka radykalnością, ponieważ „fenomenologizowanie nie jest w ogóle możliwością człowieka, lecz oznacza właśnie odczłowieczenie (*Entmenschung*) człowieka, przejście ludzkiej egzystencji (jako uwięzionej w świecie i naiwnej samoapercepcji) w transcendentálny podmiot” (ibidem, s. 132). W spełnieniu redukcji człowiek przekracza samego siebie, odczłowiecza się. Dochodzi tym samym do przekroczenia wszelkich ludzkich możliwości. Nie można więc powiedzieć, że człowiek jako człowiek dokonuje redukcji, odczłowieczając się, ponieważ wówczas podejmowałby działanie, którego nie może zrealizować, które nie leży w zakresie jego możliwości (Zob. ibidem). Dlatego to nie człowiek spełnia redukcję, lecz transcendentálna subiektywność zakryta w człowieku. Precyzując określenia, można powiedzieć, że transcendentálna subiektywność zasłonięta w swej ludzkiej samoobiektywizacji zaczyna fenomenologizować, uwalniając się od zasłaniającego przebrania ludzkiego i odsłaniając ostateczną podstawę swego życia (zob. ibidem, s. 36). Zachodzące w spełnieniu redukcji odczłowieczenie człowieka, to znaczy jego przejście w transcendentálną podmiotowość, oznacza więc odkrycie zakrytego w naturalnym nastawieniu transcendentálnego charakteru człowieczeństwa, odkrycie procesu transcendentálnego konstytucji świata.

<sup>6</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst*. Dordrecht 2006, s. 14–15.



doksem, że to, co samo przez się zrozumiałe, musi widzieć jako problematyczne, jako zagadkowe oraz że odtąd nie może mieć żadnego innego problemu naukowego poza tym, by uniwersalną samą przez się zrozumiałość istnienia świata — która dla niego jest największą ze wszystkich zagadek — przemienić w zrozumiałość (rzeczywistą)<sup>7</sup>. W samym naturalnym nastawieniu rozbudza się tendencja do przewyciężenia naiwności tego nastawienia, tendencja, która popycha człowieka do przekroczenia swego istnienia w świecie, do dokonania radykalnego namysłu nad sobą, namysłu, dającego wgląd, że to, co naturalnie zrozumiałe samo przez się, jest w istocie zakryciem podstawy transcendentalnej, w której zostało ukonstytuowane. Tak więc zagadkowość istnienia świata, rozsadzająca nastawienie naturalne, znamionuje sytuację początkującego fenomenologa, który uznaje to, co światowe, za problematyczne i dąży do przewyciężenia owej problematyczności. Stąd wniosek, że wypływająca z naturalnego nastawienia problematyczność, która transcenduje to nastawienie i nie może zostać przewyciężona w jego obrębie, jest pierwotnym motywem fenomenologizowania i dopiero spełnienie redukcji oznacza pokonanie tej problematyczności<sup>8</sup>.

Problematyzację tego, co naturalnie zrozumiałe samo przez się, oraz uczynienie go transcendentalnie zrozumiałym, można uznać za charakterystyczną metodę fenomenologii<sup>9</sup>. Już w *Badaniach logicznych* Husserl pisze: „(Filozof — P.Ł.) Powinien wszak wiedzieć też, że właśnie za tym, co »zrozumiałe samo przez się«, kryją się najtrudniejsze problemy, i to w tak wielkim stopniu, że paradoksalnie, choć nie bez głębszego sensu, można filozofię nazwać nauką o tym, co trywialne. W każdym razie także tutaj to, co na pierwszy rzut oka tak trywialne, po głębszym rozpatrzeniu okazuje się źródłem głębokich i wielorako rozgałęzionych problemów”<sup>10</sup>. Z kolei w *Idei fenomenologii...* czytamy: „Na początku

<sup>7</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 183—184. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 188.

<sup>8</sup> Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 39.

<sup>9</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 3—22.

<sup>10</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil. 1. Hrsg. von U. Panzer. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 19/1. Den

krytyki poznania należy tedy opatrzyć wskaźnikiem problematyczności cały świat, fizyczną i psychiczną przyrodę, w końcu także (nasze) własne ludzkie Ja, wraz ze wszystkimi naukami, które odnoszą się do tych przedmiotów. Ich byt, ich moc obowiązująca pozostają w zawieszeniu”<sup>11</sup>. Skoro punktem wyjścia rozważań fenomenologicznych jest krytyka naturalnej, naiwnej postawy, opatrująca tę postawę wskaźnikiem problematyczności, można przyznać rację Aguirremu, że krytyka świadomości doświadczającej świata motywuje redukcję, a sama redukcja jest rezultatem owej krytyki<sup>12</sup>. Krytyka ta stanowi nić przewodnią kierującego się wstecz refleksyjnego pytania o warunki możliwości doświadczenia świata, skłaniając do zmiany interpretacji zastanej rzeczywistości.

Przejście do nastawienia transcendentального umożliwia redukcja fenomenologiczna, a sam Husserl widział różne drogi do redukcji, na których próbował ugruntować możliwość jej przeprowadzenia. „W ciągu długoletnich rozmyślań — czytamy w *Postępie do Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* — wkraczałem na różne, równie możliwe drogi, aby móc ukazać taką absolutnie przejrzystą i zniewalającą motywację, która by nakłaniała do tego, by wznieść się ponad naturalną pozytywność życia i nauki, oraz czyniła niezbędną transcendentálną zmianę stanowiska i redukcję fenomenologiczną. Są to więc drogi prowadzące do zapoczątkowania poważnie uprawianej filozofii, które muszą być przemyślane w refleksyjnej świadomości i które przeto właściwie same do owego początku należą, o ile początek może się dokonać w zastanawiającym się nad sobą samym »początkującym«. Oczywiście, koniecznym punktem wyjścia każdej z tych dróg jest naturalna, naiwna postawa, która za »oczywiście« (*selbstverständlich*) z góry nam dane (bo nigdy w swym istnieniu nie zakwestionowane) podłoże bytowe (*Seinsboden*) ma doświadczony świat”<sup>13</sup>.

Haag 1984, s. 350. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 427.

<sup>11</sup> E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Aufl. 2. Den Haag 1958, s. 29. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 38.

<sup>12</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. XIV.

<sup>13</sup> E. Husserl: *Nachwort*. In: E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 3: *Die Phänomeno-*

Poszczególne drogi do redukcji, obierając ten sam punkt wyjścia, różnią się pod względem rodzaju krytyki tego, co naturalnie zrozumiałe samo przez się. Thomas Seebohm zauważa, że wszystkie drogi do redukcji mają charakter wstępnego rozważania transcendentálnego i jako takie wychodzą od tej samej sytuacji problemowej, by doprowadzić do tego samego celu, jakim jest odróżnienie transcendentálnego sposobu apercepcji świadomości od sposobu światowego<sup>14</sup>. Jeżeli chodzi o wyjściową sytuację problemową, to wyznacza ją paradoks podmiotowości, stanowiący konsekwencję przekonania o identyczności światowej i transcendentálnej subiektywności, paradoks, który może zostać sformułowany w postaci pytania: jak to możliwe, że podmiot jest w świecie, a zarazem konstytuuje świat?. Identyczność światowej i transcendentálnej subiektywności okazuje się warunkiem odnalezienia drogi od nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentálnego, a po określeniu sensu tej identyczności — objaśnienia poszczególnych dróg do redukcji<sup>15</sup>.

Rudolf Boehm, wydawca wykładów pt. *Erste Philosophie* z lat 1923/1924, podkreśla, że nie można wskazać dokładnej liczby dróg do transcendentálnej subiektywności, ponieważ niektóre z nich nie były określone za pomocą jednej nazwy; poza tym drogi te opracował Husserl w różnych okresach filozofowania, co w znacznym stopniu utrudnia konstruowanie ich systematyki<sup>16</sup>. Na przykład, w drugiej części *Erste Philosophie*... są wyróżnione

*logie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971, s. 148—149. Polski przekład — E. Husserl: *Postowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 62—63.

<sup>14</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik. Bonn 1962, s. 53.

<sup>15</sup> Zob. ibidem, s. 148—149.

<sup>16</sup> Zob. R. Boehm: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. XXXI—XXXII. Nie może zatem dziwić fakt, że komentatorzy myśli Husserla nie są zgodni w kwestii liczby dróg redukcji. Na ten temat zob. A.J. Noras: *Redukcja jako droga filozofii*. W: *Wokół „Badań logicznych”*. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla. Materiały posesyjne. Red. C. Głombik, A.J. Noras. Katowice 2003, s. 78—81. Zob. również E. Schwabe-Hansen: *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. München 1991, s. 53—55.

dwie drogi: droga kartezjańska i droga przez psychologię, a w tekstach uzupełniających z lat 1921–1925 dołączonych do tego dzieła jest mowa oprócz tych dwóch dróg również o drodze przez krytykę nauk pozytywnych i o drodze przez ontologię. Z kolei w *Kryzysie nauk europejskich...* znajdujemy charakterystykę trzech dróg: drogi kartezjańskiej, drogi przez *Lebenswelt* oraz drogi przez psychologię, z zaakcentowaniem tych dwóch ostatnich jako najważniejszych. Jeśli nawet sporną kwestią jest sama liczba dróg do redukcji, to należy zauważyć, że Husserl w sposób terminologicznie konsekwentny określał dwie drogi: drogę kartezjańską i drogę przez psychologię, a pozostałe drogi, to znaczy drogę przez krytykę nauk pozytywnych, drogę przez ontologię czy drogę przez *Lebenswelt*, można potraktować — jak to czyni Iso Kern — jako ten sam typ drogi<sup>17</sup>. W dalszych rozważaniach tę ostatnią drogę nazwiemy drogę kantowską, ponieważ na drodze tej przeprowadzenie redukcji jest pierwotnie motywowane rozbudzoną przez Kanta potrzebą uczynienia zrozumiałym poznania transcendentnego, w szczególności naukowego poznania tego, co obiektywne, jako że poznanie to pozostanie zasadniczo niezrozumiałe dopóty, dopóki nie odsłoni się jego związku z intencjonalnymi dokonaniem transcendentalnej subiektywności.

Na różnych drogach do redukcji Husserl dokonuje krytycznego namysłu nad nowożytną historią filozofii w kontekście sporu transcendentalizmu z obiektywizmem, a sama fenomenologia stanowi urzeczywistnienie nowożytnej koncepcji subiektywności w linii Kartezjusz—Locke—Hume—Kant<sup>18</sup>. „W ten sposób staje się zrozumiałe — zacytujmy fragment *Ideii I* — że fenomenologia to jakby utajona tęsknota całej nowoczesnej filozofii. Ku niej zmierza już nieprzeparcie zdumiewająco głębokie Kartezjańskie rozważanie podstawowe; później znów w psychologizmie Locke’owskiej szkoły Hume niemal wkracza już na jej teren, lecz jakby z bielmem na oczach. I dostrzega ją naprawdę dopiero Kant, którego najdonioślejsze intuicje stają się dla nas całkiem zrozumiałe dopiero wtedy, gdyśmy sobie w pełni jasności uświadomili to, co

<sup>17</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 195. Podobny pogląd reprezentują Eduard Marbach i Stanisław Judycki, mówiąc o trzech drogach do redukcji. Zob.: R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 62–72; S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 27–37.

<sup>18</sup> Zob. A. Pażanin: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1972, s. 106.

jest swoiste dla dziedziny fenomenologicznej”<sup>19</sup>. Stąd wniosek, że dla dróg do transcendentalnej fenomenologii, jako „utajonej tęsknoty całej nowoczesnej filozofii”, dróg, na które Husserl wkracza, dokonując krytycznego namysłu nad historią filozofii, rozstrzygające znaczenie miały: Kartezjańskie rozważanie sceptyczne, Kantowski przewrót kopernikański oraz Locke’owsko-Hume’owska psychologia wewnętrznego doświadczenia, która oddziaływała na fenomenologię za pośrednictwem Franza Brentana<sup>20</sup>.

W dalszych rozważaniach wykażemy, że twórca fenomenologii w sposób systematyczny opracował trzy drogi do redukcji transcendentalno-fenomenologicznej: drogę kartezjańską, drogę kantowską i drogę przez intencjonalną psychologię. Zaczniemy od charakterystyki dwóch pierwszych dróg, ponieważ są one najbardziej reprezentatywnymi i rozpoznawalnymi w tekstach Husserla drogami do redukcji i odpowiadają dwóm odmiennym motywom fenomenologii, a następnie opiszemy drogę przez intencjonalną psychologię, drogę, na której Husserl opracowuje intuicyjno-wykazującą metodę badania świadomości. Omówimy ogólną strukturę tych dróg, nie analizując modyfikacji, jakim podlegają one w toku rozwoju myśli Husserla<sup>21</sup>.

## Droga kartezjańska

Zasadniczą intencją Husserla na kartezjańskiej drodze do redukcji jest wskazanie dostrzeżonej przez Kartezjusza asymetrii, jaka zachodzi między absolutnym bytem mojej świadomości a istnieniem świata: o ile istnienie mojej subiektywności jest apodyktycznie pewne, o tyle realny świat nie musi istnieć i jako taki ma sens presumpcyjnego istnienia, wymagając stałego potwierdzania

<sup>19</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 133 (188–189).

<sup>20</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 63.

<sup>21</sup> Poszczególne drogi do redukcji występują w licznych modyfikacjach, które pozostają w związku z różnymi fazami rozwoju myśli Husserla. Na ten temat zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 195–239. Prezentacja dróg w ich różnych odmianach pozostaje poza zakresem tych rozważań, ponieważ naszym celem jest ogólna charakterystyka możliwych dróg do redukcji, nie zaś analiza poszczególnych dróg w ich rozlicznych modyfikacjach.



w dalszym przebiegu doświadczenia<sup>22</sup>. Na tej drodze wychodzimy od apodyktycznej oczywistości *ego cogito*, która stanowi archimedowski punkt filozofii. „Pewien początek oferuje nam (...) Kartezjańskie rozważanie sceptyczne: byt *cogitatio*, (byt) przeżycia podczas przeżywania i w prostej skierowanej nań refleksji jest niepowątpiewalny; bezpośrednie oglądowe uchwycenie i posiadanie *cogitatio* są już pewnym poznaniem, *cogitationes* są pierwszymi danymi absolutnymi”<sup>23</sup>. Sama fenomenologia, jako nauka wychodząca od apodyktycznej oczywistości *ego cogito* i przez nią ostatecznie uzasadniona, w pełni urzeczywistnia ideę filozofii jako ścisłej nauki i okazuje się nauką absolutnie pewną, ostatecznie ugruntowaną, absolutną nauką, która kulminuje w projekcie filozofii pierwszej. Tak więc absolutny początek poznania, jaki stanowi *ego cogito*, jest dany w apodyktycznej oczywistości, wykluczającej możliwość wszelkiego złudzenia, i owa apodyktyczna oczywistość stanowi ostateczną instancję testującą prawomocność wszelkich twierdzeń, instancję, w której obliczu wykluczone są wszelkie możliwe alternatywy, a zatem bezalternatywność uchodzi za znamioną cechę fenomenologicznej argumentacji.

Na kartezjańskiej drodze do redukcji to, co nie spełnia wymogu apodyktycznej oczywistości, podlega fenomenologicznemu wyłączeniu (*epoché*). Transcendentally *epoché* polega tym samym na wzięciu w nawias tego, co zasadniczo powątpiewalne, a w konsekwencji sfera tego, co prezentuje się jako absolutnie dane, stanowi fenomenologiczne *residuum*. Wymogu apodyktycznej oczywistości nie spełnia wszelkie transcendentne poznanie, a wykazuje to krytyka doświadczenia świata. Wszystkie drogi do redukcji wychodzą od krytyki naturalno-naiwnej postawy, a jeżeli chodzi o drogę kartezjańską, to wychodzimy — jak mówi Husserl w *Erste Philosophie...* — od „krytyki istnienia świata doświadczenia”, krytyki motywowanej możliwością unicestwienia świata (*Weltvernichtung*) i zadajemy iście kartezjańskie pytanie o to, co pozo-

<sup>22</sup> Kartezjańską drogą do redukcji Husserl kroczył w *Ideji fenomenologii. Pięciu wykładach* (1907), *Ideach I* (1913), w wykładach z lat 1922/1923 pt. *Wprowadzenie do filozofii*. (Wykłady te stanowią rozszerzoną wersję tak zwanych *Londyńskich wykładów* i zostały wydane w 35. tomie serii Husserliana. Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht—Boston—London 2002). Droga kartezjańska jest obecna również w wykładach o *Filozofii pierwszej* (1923/1924), obok drogi przez psychologię, i w *Medytacjach kartezjańskich...* (1931).

<sup>23</sup> E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie...*, s. 4 [11].

stałoby nienaruszone w swym bycie, gdyby świat nie istniał lub przestał istnieć<sup>24</sup>. Istnienie świata nigdy nie jest dane w absolutnej oczywistości, gdyż „realny świat istnieje tylko w (horyzoncie) stale wyznaczonej wstępnie presumpcji, że doświadczenie stale będzie przebiegać w jednakowym stylu konstytutywnym”<sup>25</sup>. Istnienie świata jest zatem dane w jednozgodnym związku przejawów, mającym podstawę w jedności doświadczenia, to znaczy — żeby się odwołać do *Idei I* — „jest odpowiednikiem pewnych mnogości doświadczeń odznaczających się pewnymi (określonymi) ukształtowaniami istoty”, a doświadczenia te mogłyby przebiegać w zupełnie innych formach związków, w formach pozbawionych trwałego uporządkowania<sup>26</sup>. Teza dotycząca bytu świata pozostaje tym samym w napięciu między faktycznością i oczekiwaniem, jest zasadniczo przypadkowa: to, że świat jest, stanowi fakt uznany w tezie, a uznanie to dokonuje się na mocy oczekiwania, że jedność świata będzie się stale potwierdzać w dalszym jednozgodnym przebiegu związków doświadczeniowych, jako że nie można wykluczyć zasadniczej zmiany stylu jednozgodności; co więcej, nie sposób wykluczyć możliwości rozpięcia się doświadczenia w niedających się wyrównać niezgodnościach, to znaczy możliwości unicestwienia świata<sup>27</sup>.

Sama idea unicestwienia świata nie ma spekulatywnego charakteru, lecz — jak przyznaje sam Husserl — stanowi fikcyjną hipotezę, która daje wgląd w istotową możliwość zmiany stylu jednozgodności przebiegu doświadczenia<sup>28</sup>. Jeżeli Husserl twierdzi, że istnieje

<sup>24</sup> Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 69–80; Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 103–106 (146–151).

<sup>25</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 258. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011, s. 245.

<sup>26</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 103 (146).

<sup>27</sup> Zob. ibidem, s. 103–104 (146–147). Zob. również T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 59–60.

<sup>28</sup> Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 337–338, 340; Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 2: *Ergänzende Texte (1912–1929)*. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 3/2. Den Haag 1976,



nie świata nie spełnia wymogu absolutnej pewności, to chce jedynie powiedzieć, że świat nie musi istnieć. Kartezjańskie rozważanie sceptyczne oferuje wprawdzie fenomenologii początek, ale Husserl, w odróżnieniu od Kartezjusza, nigdy nie wątpił w istnienie świata. „To, że świat istnieje, że jako rzeczywiście istniejący wszechświat jest dany stale, w ciągłym doświadczeniu prowadzącym do powszechnej jednoznaczności, jest całkiem niewątpliwe. Czymś zupełnie innym jest zrozumieć tę niewątpliwość, stanowiącą fundament życia i nauki pozytywnej, i wyjaśnić podstawę jej uprawnienia”<sup>29</sup>. Nie można powiedzieć, że byt świata jest wątpliwy, że w każdej chwili zachodzi dysjunkcyjna możliwość, że świat albo jest, albo nie jest, pomimo że doświadczenie jednoznacznie przebiega tak, jak przebiegało dotychczas<sup>30</sup>. Wręcz przeciwnie, przebieg dotychczasowych doświadczeń implikuje presumpcję ich jednoznaczności dla przyszłych związków doświadczeniowych, a presumpcja ta ma status presumpcji prawomocnie obowiązującej, tak że istnienie świata nie podlega wątpliwości<sup>31</sup>. Innymi słowy, tam, gdzie każde nowe doświadczenie potwierdza jednoznaczność całości doświadczenia, nie można mieć wątpliwości co do istnienia świata. Dopiero rzeczywista zmiana stylu doświadczenia, która doprowadziłaby do załamania się jednoznaczności jego przebiegu, mogłaby warunkować taką wątpliwość<sup>32</sup>. Husserl przyznaje zarazem, że nie da się wykluczyć istotowej możliwości takiej zmiany. Co więcej, taka możliwość staje się dla mnie oczywista i dlatego nieistnienie świata pozostaje zawsze możliwe do pomyślenia. Wszak nie możemy być apodyktycznie pewni tego, że dalszy faktyczny ciąg doświadczeń nie doprowadzi do uchylenia jednoznaczności całego jego przebiegu. W tym kontekście Iso Kern uważa, że na kartezjańskiej drodze do redukcji Husserl nie twierdzi, że transcendentny byt jest wątpliwy, lecz wskazuje jedynie istotową możliwość, że byt ten może stać się wątpliwy<sup>33</sup>.

Na drodze kartezjańskiej krytyka świata doświadczenia wskazująca możliwość jego unicestwienia motywuje tym samym redukcję. Istnienie świata nie spełnia wymogu (apodyktycznej)

s. 634. Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 65–66.

<sup>29</sup> E. Husserl: *Nachwort...*, s. 152–153 (68).

<sup>30</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 2, s. 634.

<sup>31</sup> Zob. ibidem.

<sup>32</sup> Zob. ibidem.

<sup>33</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 236.

oczywistości; co więcej, Husserl mówi wprost o „apodyktycznej pewności możliwego nieistnienia świata”<sup>34</sup>. Jeżeli możliwe nieistnienie świata jest apodyktycznie pewne, to aby sprostać wymogowi apodyktycznej pewności, teza o istnieniu świata musi zostać zawieszona, poddana redukcji. Redukcji nie podlega sfera tego, co jest apodyktycznie dane, a poszukiwanym fenomenologicznym *residuum* okazuje się czysta świadomość, która pozostaje w swym bycie nienaruszona, mimo że wyłączyliśmy cały świat. Świadomość bowiem „w sobie samej posiada sobie właściwy byt (*Eigensein*), którego w jego absolutnej właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie”<sup>35</sup>. Dlatego teza dotycząca bytu mojej transcendentalnie oczyszczonej świadomości jest tezą konieczną, niepowątpiewalną i jako taka nie zawiera pretensji do potwierdzenia w dalszym przebiegu doświadczenia. W *Ideach I* czytamy: „Tezie [dotyczącej] świata, która jest »przypadkowa«, przeciwstawia się teza [dotycząca] mojego czystego Ja i życia podmiotowego (*Ichleben*), która jest »konieczna«, w ogóle niepowątpiewalna”<sup>36</sup>. Nawet po unicestwieniu świata jedynie ja sam, jako realne indywiduum psychofizyczne, dzieliłbym jego los, natomiast moja czysta świadomość pozostałaby w swym bycie nietknięta. „Pomyślmy sobie [...], że cała przyroda, przede wszystkim fizyczna, zostaje »unicestwiona«: wtedy nie byłoby już ciał, a wobec tego i ludzi. [...] Ale moja świadomość, bez względu na to, jak bardzo zmienione byłyby jej zasoby przeżyć, pozostałaby absolutnym strumieniem przeżyć ze swą własną istotą”<sup>37</sup>. Wychodząc od krytyki transcendentnego poznania świata, dochodzimy zatem do odsłonięcia niepowątpiewalnej dziedziny bytu, do dziedziny transcendentalnej świadomości, świadomości prezentującej się w absolutnej pewności.

Warto podkreślić, że na kartezjańskiej drodze do redukcji byt świata nie zostaje stracony. „Właściwe — pisze Husserl w *Ideach I* — nie straciliśmy nic, lecz zyskaliśmy cały absolutny byt, który trafnie rozumiany kryje w sobie wszystkie transcendensy świata, »konstruuje« je w sobie”<sup>38</sup>. *Epoché*, wyłączając

<sup>34</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 69.

<sup>35</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 68 (96).

<sup>36</sup> Ibidem, s. 98 (139).

<sup>37</sup> Ibidem, s. 118 (168).

<sup>38</sup> Ibidem, s. 107 (152).

wszystko, co transcenduje przebieg świadomości, otwiera zarazem dostęp do sfery absolutnie czystej immanencji, w której konstrytuuje się sens wszelkiej transcendencji. Odsłonięty na drodze kartezjańskiej absolutny byt jest intencjonalny i jako taki pozostaje w relacji do tego, co transcendentne, przy czym po dokonaniu *epoché* transcendentna przedmiotowość zostaje zachowana jako fenomen ukonstrytuowany w świadomości. Wyłączone na mocy *epoché* realne i idealne rzeczywistości ponownie wchodzi zatem w zakres badań transcendentallych w charakterze fenomenów.

## Droga kantowska

Jak już zaznaczyliśmy, używamy terminu „kantowska droga do redukcji” na oznaczenie drogi, którą Husserl nazywał „drogą przez ontologię” bądź „drogą przez krytykę nauk pozytywnych” czy też „drogą przez *Lebenswelt*”<sup>39</sup>. Już same te terminy świadczą o tym, że na tej drodze zaczynamy od strony obiektywnej z jej ontologicznym *a priori*, by następnie skierować uchwytyjące spojrzenie na sposoby, w jakich jest ona dana, czyniąc tym samym zrozumiałym sens obiektywności. Zasadnicza intencja Husserla na kantowskiej drodze do redukcji sprowadza się do odsłonięcia dostrzeżonej przez Kanta korelacji między świadomością i światem. Sama redukcja transcendentallyna bowiem jest „redukcją »tego« świata do transcendentallynego fenomenu »świata« i tym samym — do jego korelatu: transcendentally-

<sup>39</sup> Jeżeli chodzi o drogę kantowską, to jest ona już obecna — jak sam Husserl przyznaje w pochodzącym z 1923 roku tekście: *Weg in die transzendente Phänomenologie als absolute und universale Ontologie durch die positiven Ontologien und die positive erste Philosophie* — w wykładach z semestru zimowego 1910/1911 pt. *Logik als Theorie der Erkenntnis* oraz w wykładach pt. *Einleitung in die Philosophie* z lat 1919/1920 (Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 225). Droga ta jest zawarta w rozprawie pt. *Kant a idea filozofii transcendentallynej* (1924), zamieszczonej w *Tekstach uzupełniających* pierwszej części *Erste Philosophie...*, w *Logice formalnej i logice transcendentallynej...* (1929), w *Kryzysie nauk europejskich...*, którego jedynie pierwsza i druga część ukazały się za życia Husserla w 1936 roku, oraz w tekstach zredagowanych i wydanych pośmiertnie przez Ludwiga Landgrebego pt. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*.

nej subiektywności”<sup>40</sup>. Na tej drodze do redukcji fenomenologia prezentuje się jako uniwersalna krytyka poznania, posiłkująca się metodą refleksji; krytyka, która przechodzi od obiektywistycznego doświadczenia świata do subiektywnych warunków możliwości tego doświadczenia, objaśniając sens uznanych prawd dotyczących naturalnego świata<sup>41</sup>. Zgodnie z zasadą, że życia transcendentnego nie można wyjaśnić za pomocą obiektywno-ontologicznych praw, sama redukcja transcendentally-fenomenologiczna ma nas chronić przed *metabasis* „od transcendentalności do pozytywności, od transcendentnego nastawienia do nastawienia obiektywno-światowego”<sup>42</sup>.

Bez wątpienia, pojęcie ontologii ma rozstrzygające znaczenie dla zrozumienia zwrotu Husserla w kierunku kantowskiej idei filozofii transcendentally oraz motywacji redukcji. Pojęcie ontologii pozostaje w ścisłym związku z pojęciem nauk pozytywnych i dopuszcza zróżnicowanie na ontologię formalną i ontologię materialne, przy czym formalna ontologia należy do logiki w szerszym sensie (w znaczeniu *mathesis universalis*), zawierając zasady, które obowiązują we wszystkich naukach, i wraz z logiką funkcjonuje jako ogólna teoria nauki, podczas gdy materialne ontologie odgrywają rolę szczegółowych teorii nauki, ponieważ odpowiadają poszczególnym dziedzinom bytu, takim jak: przyroda, świat istot żywych, społeczność itd., i określają zasady poszczególnych nauk pozytywnych: każda nauka szczegółowa ma podstawy w odpowiadającej jej ontologii materialnej, na przykład fizyce odpowiada nauka o przyrodzie w ogóle (ontologia przyrody)<sup>43</sup>.

Ontologiczne *a priori* pozostaje jednak w naiwności, mającej źródło w jednostronnym charakterze ontologicznego poznania, które tkwi w zasadniczej niejasności, zapoznając korelację między tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne, i ulegając obiektywistycznym przesądom, które doprowadziły do kryzysu nauk. Przewyciężenie naiwności i jednostronności poznania ontologicznego, przewyciężenie kryzysu nauk wymaga „zupełnego

<sup>40</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 155.

<sup>41</sup> Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*. Bern 1978, s. 73–74.

<sup>42</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 220.

<sup>43</sup> Zob. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003, s. 121–124, 129–132. Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 218.

przewrotu naturalnego sposobu myślenia”<sup>44</sup>, „całkowitej zmiany naturalnego nastawienia”<sup>45</sup>, jaką zapoczątkował Kant swym przewrotem kopernikańskim, który stanowi „odejście od sposobu ugruntowania naiwno-obiektywistycznej nauki”<sup>46</sup>. Tę zmianę umożliwia redukcja, za której pomocą odsłaniamy zakrytą w poznaniu ontologicznym korelację świadomości i świata, czyniąc owo poznanie ostatecznie zrozumiałym. *A priori* ontologiczne osiągnię poziom filozoficznej zrozumiałości dopiero wtedy, gdy zostanie odniesione do *a priori* subiektywnego (konstytutywnego). Jedynie *a priori* subiektywne (*a priori* konstytutywne) jest ostatecznie zrozumiałym *a priori*, które użycza sensu wszelkiemu innemu *a priori*<sup>47</sup>. Odsłonięcie korelacji świadomości i świata wymaga wyłączenia (*epoché*) właściwego poznaniu naukowemu dogmatu wstępnie danego świata, dogmatu, który jest zawsze już założony w spełnianiu wszelkiego pozytywnego uznawania w bycie.

Na tej drodze do redukcji przeprowadzenie rozważania transcendentally jest motywowane — podobnie jak w filozofii Kanta — potrzebą zrozumienia dokonań nauk pozytywnych, w języku fenomenologii: potrzebą przewyciężenia kryzysu, do którego doprowadziło trwanie nauk w zasadniczej niejasności podstaw, w anonimowości życia transcendentally. Nauki pozostają w transcendentally naiwności, ponieważ przeprowadzają badania w jednostronnym, abstrakcyjnym nastawieniu, zapoznając świadomość konstytuującą realne jedności doświadczenia i samo naturalno-obiektywne poznanie<sup>48</sup>. Dopiero po spełnieniu redukcji fenomenologicznej okazuje się, że te realne jedności są pod względem poznawczego sensu korelatami transcendentally nie konstytuujących mnogości odmian świadomości, a fenomenologia transcendentally jako uniwersalna konkretna nauka zapewnia możliwość nauk pozytywnych, czyniąc je transcendentally zrozumiałymi. Naturalno-naukowe poznanie tylko w naturalistycznie wyabsolutyzowanej postaci jest pojęciem przeciwnym transcendentally nauce, natomiast właściwie rozu-

<sup>44</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 243.

<sup>45</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie...*, s. 151.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>47</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 193.

<sup>48</sup> Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962, s. 250.

miane, czyli pozbawione naturalistycznej naiwności, stanowi moment strukturalny w systemie wiedzy transcendentalnej<sup>49</sup>. Fenomenologia nie przekreśla światowego poznania, lecz objaśnia jego sens, ograniczając je do tego, co ukonstytuowane, to znaczy świata jako rezultatu konstytucyjnych dokonań. Naturalne poznania są zniesione w takim stopniu, w jakim zostają pozbawione naiwności, natomiast zostają zachowane w takiej mierze, w jakiej podlegają transcendentalnemu zrozumieniu<sup>50</sup>.

Na kantowskiej drodze powrót do transcendentalnej subiektywności konstytuującej realne jedności doświadczenia co do ich poznawczego sensu dokonuje się na dwóch szczeblach: po pierwsze, jako odwrót od obiektywno-naukowego świata ku światu przeżywanemu (*Lebenswelt*), po drugie, „w zwróconym wstecz pytaniu od świata przeżywanego do subiektywnych dokonań, z których on sam wypływa”<sup>51</sup>. Jeżeli chodzi o ten pierwszy stopień, to fenomenologia jawi się jako zamiysł powrotu do naturalnej naiwności życia, do świata przeżywanego; zamiysł umotywowany tym, aby naturalne życie ustrzec od naukowo-filozoficznego zniekształcenia. W tym wypadku nie idzie zatem o przewyciężenie naiwności, jaka się wiąże z naturalnym nastawieniem, lecz o przewyciężenie filozoficznej naiwności nauki, która w sposób skryty tkwi w nastawieniu naturalnym, aczkolwiek nie należy do jego istoty<sup>52</sup>. Obstawając przy wymogu powrotu do świata przeżywanego (*Lebenswelt*), fenomenologia odsłania naturalną naiwność życia. W ramach tego odsłaniania wymaga jednak przeciwnego naturze ukierunkowania, ponieważ naturalne życie ma tendencję do skrywania się. Husserl w *Kryzysie...* tak to ujmuje: „Stopniowo będzie się rozjaśniać, a w końcu rozjaśni się w pełni to, że właściwy powrót do naiwności życia, dokonany jednakże we wznoszącej się ponad nią refleksji, jest jedyną możliwą drogą do przewyciężenia filozoficznej naiwności tkwiącej w »naukowości« tradycyjnej filozofii obiektywistycznej”<sup>53</sup>. Powrót do naturalnej naiwności życia, do

<sup>49</sup> Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 154.

<sup>50</sup> Zob. *ibidem*, s. 129–130.

<sup>51</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 49.

<sup>52</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 12–13.

<sup>53</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 60. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 65.



świata przeżywanego, okazuje się zatem zamiarem przewyciężenia naturalistycznych przesądów nauk, przy czym — jak zauważa Eley<sup>54</sup> — to, co w swych późnych tekstach Husserl nazywa światem przeżywanym (*Lebenswelt*), zapowiada już w pojęciu nastawienia personalistycznego, o którym pisze w *Ideach II*<sup>55</sup>; ściślej mówiąc, *Lebenswelt* byłby światem danym w nastawieniu personalistycznym, czyli światem nie takim, jaki jest w sobie, lecz takim, który zjawia się danym osobom. Można zgodzić się z Ernsstem W. Orthem, że w naturalnym nastawieniu pod nazwą świata przeżywanego manifestuje się już, aczkolwiek w sposób nieuświadomiony, *conditio transcendentalis*<sup>56</sup>.

Husserl dochodzi ostatecznie do wniosku, że ontologia formalna i ontologie materialne nie są fundamentalnymi ontologiami, ponieważ odnoszą się do ontologii *Lebenswelt*, którą należy uznać za zapomniany fundament wszystkich nauk. To właśnie *Lebenswelt* staje się nicią przewodnią transcendentalnej refleksji, a taka refleksja ma swój pierwowzór w przewrocie kopernikańskim Kanta, ponieważ „Kant szuka w subiektywności, a właściwie w korelacji między subiektywnością i tym, co obiektywne, ostatecznego określenia sensu obiektywności, która przez poznanie zostaje poznana”<sup>57</sup>. Opis świata przeżywanego nie oddaje naturalności naturalnego świata w jego przedmiotowej strukturze, lecz ma odsłonić intencjonalne dokonania, dzięki którym świat ten zostaje uznany za świat istniejący dla doświadczającego go

<sup>54</sup> Zob. L. Eley: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962, s. 105 (przypis 2).

<sup>55</sup> Zob. s. 35–36 niniejszej pracy.

<sup>56</sup> E.W. Orth: *Edmund Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”*. Vernunft und Kultur. Darmstadt 1999, s. 97. W tym duchu dałoby się zinterpretować tezę Husserla, że *Lebenswelt* jest królestwem subiektywnych fenomenów, które pozostają w anonimowości. Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 114–115. Anonimowość w pierwotnym znaczeniu oznacza nierefleksyjny stan subiektywności, w którym subiektywność nie tematyzuje samej siebie, i przenosi się na przedmiotowy świat życia w takiej mierze, w jakiej świat ten okazuje się korelatem subiektywności i jako taki jest — pisze Jan Patočka — „subiektywny, ale nieświadomy swojej subiektywności”. J. Patočka: *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*. Tłum. J. Zychowicz. W: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Red. Z. Krasnodębski, K. Nellen. Warszawa 1993, s. 30. Na temat anonimowości *Lebenswelt* zob. K.K. Cho: *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Dialog*. Freiburg—München 1987, s. 224–259.

<sup>57</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 386.



podmiotu<sup>58</sup>. Jako taki, jest rozpatrywany w „jak” swoich sposobów dania i okazuje się korelatem świadomości transcendentalnej. Powrót do przedteoretycznego, naturalnego świata (źródłowego *Lebenswelt*) zasadza się w istocie na odsłonięciu subiektywnych dokonań, z których czerpie on sens i jest „powrotem do zasłoniętej subiektywności — zasłoniętej, ponieważ niedającej się aktualnie wykazać w refleksji w swych intencjonalnych dokonaniach, lecz tylko wskazywanej przez osady tych dokonań we wstępnie danym świecie”<sup>59</sup>.

Zwrot do świata przeżywanego, jako pierwszy krok na drodze do odsłonięcia transcendentalnej subiektywności, znamionuje jej uwolnienie od zapomnienia we własnej obiektywizującej samoapercpcji, od anonimowości procesu konstytucji obiektywno-naukowego świata. *Lebenswelt* jest jednak — podobnie jak obiektywno-naukowy świat — wstępnie danym (zastanym) światem i tym samym pozostaje jeszcze w pewnej naiwności, naiwności naturalnego nastawienia, w naturalnej pozytywności jako wspólny nam świat otaczający<sup>60</sup>. Dlatego dochodzenie transcendentalnej subiektywności do siebie stanie się możliwe dopiero wtedy, gdy subiektywność ta uwolni się również od anonimowości procesu konstytucji świata naturalnego (*Lebenswelt*), to znaczy kiedy rozpozna wstępnie dany charakter *Lebenswelt* jako rezultat swego uznania w bycie, swego subiektywnego dokonania, a takie rozpoznanie umożliwia redukcja transcendentalno-fenomenologiczna. „Gdy świadomość jako naturalna świadomość — pisze Claesges — nie pojmuje tego swego spełniania uznania w bycie, wówczas to, co uznane, jest dla niej tym, co wstępnie dane (*Vorgegebenes*). Ponieważ istota świadomości naturalnej polega na tym, że odnosi

<sup>58</sup> „Działalność fenomenologa — pisze Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*... — nie polega jednak na tym jedynie, że naiwnie oddaje się on czystemu przedmiotowi intencjonalnemu jako takiemu, że rozpatruje go wprost i po prostu, wydobywając jego domniemywane cechy, jego domniemywane części i właściwości. Wówczas bowiem intencjonalność określająca naoczne bądź nie-naoczne odmiany posiadania (czegoś) w świadomości, a także przenikająca samą czynność eksplikującego rozważania pozostawałyby czymś anonimowym”. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 84. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. s. 68.

<sup>59</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*..., s. 47.

<sup>60</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*..., s. 148. Zob. również U. Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag 1964, s. 12–13.

się ona do wstępnie danego świata, świadomość, jeśli ujmuje to, co wstępnie dane, jako rezultat uznania w bycie, nie jest już sama świadomością naturalną, lecz transcendentalną<sup>61</sup>. Powstrzymując się od anonimowego spełniania uznania w bycie, to znaczy rozpoznając je, fenomenolog musi pytać o jego warunek możliwości, a czyni to za pomocą zwróconej wstecz refleksji, która dociera do subiektywności transcendentalnej, jako warunku wszelkiego uznawania. Pytanie o *quid iuris* uniwersalnej wiary w istnienie świata jest w istocie — komentuje Ludwig Landgrebe — zwróconym wstecz pytaniem „o funkcje (»dokonania«) transcendentalnej subiektywności (...), które są warunkami możliwości takich »uznań w bycie« (*Setzungen*)”<sup>62</sup>.

Odsłonięcie konstytuujących dokonań transcendentalnej subiektywności oznacza zarazem przewyciężenie kryzysu. Wszak sam kryzys ma swe źródło w anonimowości procesu transcendentalnej konstytucji świata. To właśnie anonimowy sposób spełniania konstytucyjnych dokonań sprawia, że świadomość zapomina o sobie samej, ulegając zakryciu przez to, co sama konstytuuje, przy czym kryzys oznacza całkowite samozapomnienie subiektywności transcendentalnej, do jakiego dochodzi w świecie obiektywno-naukowym. Stąd wniosek, że uwalniając transcendentalną subiektywność od jej samozapomnienia, czyli odsłaniając zakryte naturalistycznymi przesadami konstytucyjne dokonania tej subiektywności, przewyciężamy kryzys. „Transcendentalna subiektywność — komentuje Stanisław Judycki — która konstytuuje świat, doprowadziła do zakrycia siebie przez świat i znaturalizowała siebie, wytwarzając przyrodoznawstwo — a tym samym spowodowała moralny kryzys ludzkości, otwierając przepaść pomiędzy poczuciem bycia podmiotem dla świata a naukowym obrazem świata uprzedmiotawiającym człowieka — jest również zdolna przewyciężyć obiektywizującą samoapercepcję siebie i wydobyć swój prawdziwy byt z »zakrycia«”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> U. Glaesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution...*, s. 20.

<sup>62</sup> L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*. In: *Idem: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 125.

<sup>63</sup> S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 218.

## Kartezjańska i kantowska droga do redukcji jako wyraz dwóch motywów fenomenologii

Józef Czarkowski zauważa, że Husserl stawia filozofii jako ścisłej nauce dwa zadania: „[...] po pierwsze, ma ona docierać do tego, co dane, w sposób niepowątpiewalny, adekwatnie i apodyktycznie, oraz, po drugie, ma ona stanowić ostateczne rozjaśnienie sensów i znaczeń, jakie przypisujemy przedmiotom w nauce i życiu codziennym”<sup>64</sup>. W związku z tymi zadaniami można mówić o dwóch sposobach ugruntowania poznania: o sposobie fenomenologicznym, zorientowanym na zapewnienie oczywistości apodyktycznej, która ma być punktem wyjścia radykalnej filozofii, oczywistości, w jakiej prezentuje się jedynie czysta subiektywność, i o sposobie transcendentálnym, motywowanym potrzebą ostatecznego zrozumienia sensu obiektywności, zrozumienia wymagającego cofnięcia się do subiektywności, w której konstytuuje się wszelka obiektywność. Zdaniem Ernsta Tugendhata, te dwa sposoby ugruntowania poznania odpowiadają dwóm motywom fenomenologii: *dogmatycznemu i krytycznemu*<sup>65</sup>. Motywy: dogmatyczny i krytyczny, różniąc się co do interpretacji wysuniętego przez filozofię jako ścisłą naukę postulatu ostatecznego uzasadnienia poznania, są dwoma odmiennymi motywami redukcji, rozumianej jako *opuszczenie naturalnego nastawienia i przejście do wymiaru transcendentálnej subiektywności*, która stanowi poszukiwany fundament poznania. Jako takie, motywy te pozostają w nierozzerwalnym związku z dwoma drogami do transcendentálnej subiektywności — kartezjańską i kantowską: sama redukcja może być motywowana *dogmatycznie* na drodze kartezjańskiej bądź *krytycznie* na drodze kantowskiej<sup>66</sup>.

Termin „motyw dogmatyczny” może wydawać się określeniem niewłaściwym na oznaczenie kartezjańskiej drogi do redukcji, ponieważ wszystkie drogi, w tym również droga kartezjańska, wy-

<sup>64</sup> J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentálnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 37–38.

<sup>65</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 194–196.

<sup>66</sup> Zob. *ibidem*, s. 202.

chodzą od krytyki naturalno-naiwnej postawy, a sama redukcja na wszystkich drogach jest motywowana krytyką doświadczenia świata. Kartezjańska droga do redukcji może być jednak, w przeciwieństwie do drogi kantowskiej, nazwana w takiej mierze dogmatyczną, w jakiej na drodze tej absolutna oczywistość jest dana jako punkt wyjścia krytyki doświadczenia świata, a absolutny początek okazuje się nieuwarunkowany historycznie<sup>67</sup>. Oznacza to, że na drodze kartezjańskiej nie tyle poszukujemy absolutnie pewnej wiedzy, która wyklucza dalsze pytanie o uzasadnienie, wiedzy, jaką gwarantuje apodyktyczna oczywistość, ile taką wiedzę faktycznie osiągamy.

Natomiast kantowska droga jest drogą krytyczną dlatego, że na drodze tej ostateczne ugruntowanie poznania nie jest faktycznie osiągalne, lecz rozumiane krytycznie jako idea regulatywna, która na mocy konieczności istotnościowej określa całość faktycznych poznań. Sama idea ścisłej nauki „jest możliwa do urzeczywistnienia tylko w postaci pewnych względnych prawd tymczasowych (*zeitweiliger Gültigkeiten*) w nie kończącym się procesie historycznym — tym samym jednak jest faktycznie możliwa do urzeczywistnienia”<sup>68</sup>. W konsekwencji absolutna idea filozofii jest lokującym się w nieskończoności celem<sup>69</sup>. W tym kontekście Iso Kern zauważa, że zdystansowanie się Husserla od kartezjańskiej drogi do redukcji i kroczenie drogą kantowską w żadnym wypadku nie oznacza porzucenia ideału filozofii jako ścisłej nauki, lecz jedynie jego zmodyfikowanie, a modyfikacja ta polega na tym, że apodyktyczna oczywistość nie stanowi już punktu wyjścia filozofii, lecz jest poszukiwana na drodze radykalnej samokrytyki. „Absolutna oczywistość — komentuje Kern — nie jest już czymś danym, lecz czymś zadaniem, to znaczy ideą, jak Husserl jasno przyznaje w *Logice formalnej i logice transcendentnej*”<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> „Fenomenologia Husserla — pisze Andrzej J. Noras — (...) postępująca drogą Kartezjusza, jest ahistoryczna”. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badelski i marburski*. Katowice 2005, s. 131.

<sup>68</sup> E. Husserl: *Nachwort...*, s. 139 (50). Chodzi bez wątpienia o ideę regulatywną w sensie Kantowskim, która w fenomenologii Husserla — zdaniem Paula Ricoeura — odgrywa rolę mediacji między historią i świadomością. Zob. P. Ricoeur: *Husserl et le sens l'histoire*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949, t. 54, s. 282. „To właśnie dzięki nieskończoności — pisze Ricoeur — idea implikuje historię, proces bez końca”. Ibidem, s. 291.

<sup>69</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 196.

<sup>70</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 237.

Kartezjańska i kantowska droga do redukcji są zatem wyrazem dwóch motywów Husserlowskiej filozofii, w terminologii Tugendhata: dogmatycznego oraz krytycznego, przy czym rozwój myśli Husserla polegał na stopniowym wyostrzaniu krytycznej intencji fenomenologii kosztem stępienia jej ostrości dogmatycznej. W konsekwencji Husserl w późnej fazie swej myśli coraz bardziej dystansuje się od kartezjańskiej drogi, aczkolwiek nigdy jej zupełnie nie porzuca. Początkowo droga kartezjańska zostaje uznana za drogę konieczną, a później okazuje się już tylko jedną z równie możliwych dróg<sup>71</sup>. W tekstach pochodzących z lat dwudziestych XX stulecia, a w późniejszym okresie rozwoju swych poglądów — w szczególności w *Kryzysie nauk europejskich...*, Husserl wyraźnie dostrzega wady tej drogi. Jeżeli przyjmiemy wykładnię *Ideii I*, to na drodze kartezjańskiej świadomość transcendentna okazuje się wprawdzie *residuum* transcendentalnego wyłączenia, ale sam świat nie zostaje stracony, lecz zachowany jako fenomen. W tekście pochodzącym prawdopodobnie z 1924 roku takie rozstrzygnięcie wydaje się jednak samemu Husserlowi problematyczne<sup>72</sup>. Mówienie o wyłączeniu świata i czystej świadomości jako o fenomenologicznym *residuum* może być mylące i należy go unikać, ponieważ sugeruje, że za pomocą redukcji odsłaniamy świadomość transcendentną jako swoistą dziedzinę bytową, pozostającą w opozycji do świata, jak gdyby subiektywność transcendentna była *t u*, świat zaś *t a m*, a między nimi zachodziła relacja przestrzennego (naturalnego) „jedno poza drugim” (*Außereinander*). Bez wątpienia, kartezjańskie przeciwstawienie świadomości światu i potraktowanie samej świadomości jako *residuum* przy unicestwieniu świata może prowadzić — żeby posłużyć się określeniem Wojciecha Chudego — do pułapki refleksji, to znaczy utknięcia w subiektywności zamkniętej w sobie, nieintencjonalnej, zdefiniowanej jedynie przez przeżycia<sup>73</sup>. Taka subiektywność okazuje się ostatecznie subiektywnością psychologiczną, która nie konstytuuje bytu świata, lecz doń należy. W istocie, idąc kartezjańską drogą do transcendentalnej subiektywności, Husserl naraża się na takie same zarzuty, jakie sam stawia pod adresem Kartezjusza, który — zdaniem twórcy fenomenologii — stał się ojcem niedorzecznego transcendentalnego reali-

<sup>71</sup> Zob. R. Boehm: *Einleitung des Herausgebers...*, s. XXXVII.

<sup>72</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 432–433. Zob. również A.J. Noras: *Redukcja jako droga filozofii...*, s. 75–77.

<sup>73</sup> Zob. W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*. Lublin 1995, s. 115–124.

zmu; niedorzecznego, bo fałszywie absolutyzującego ludzką subiektywność, a absolutyzacja ta skutkuje przypisaniem temu, co abstrakcyjne, niesamodzielne i relatywne, charakteru tego, co konkretne, samodzielne i absolutne<sup>74</sup>. Jak w filozofii Kartezjusza dochodzi do psychologistycznego zafałszowania *ego cogito*, ponieważ Kartezjusz nie wyzwolił się od przesądów naturalnego nastawienia, tak kartezjańska droga do transcendentalnej subiektywności stwarza sposobność do psychologistycznej dezinterpretacji czystej świadomości jako *residuum* fenomenologicznego wyłączenia. Jeżeli mówimy o fenomenologicznym *residuum*, to *epoché* może być mylnie rozumiana jako abstrahujące wyłączenie, które wyodrębnia z istniejącego świata warstwę tego, co psychiczne, nie docierając do transcendentalnej świadomości konstytuującej byt świata<sup>75</sup>.

Tę krytykę kartezjańskiej drogi do redukcji Husserl wzmacnia w *Kryzysie nauk europejskich...*, wskazując, że droga kartezjańska prowadzi niejako jednym skokiem do transcendentalnego *ego*, ale w ten sposób osiągnięty przedmiot badania wymyka się wszelkiej eksplikacji i ukazuje się w pozornej pustce treściowej; dlatego ten, kto idzie tą drogą, staje się bezradny i nie wie, co na niej miał osiągnąć, a to może skutkować jego powrotem do naiwno-naturalnego nastawienia<sup>76</sup>. Ta pozorna pustka treściowa transcendentalnego *ego* oznacza, że na drodze kartezjańskiej osiągamy świadomość ograniczoną do aktualności *ego cogito*, czyli dochodzimy do wąskiego pojęcia subiektywności, a w efekcie na drodze tej nie potrafimy wykazać, że świadomość ma również horyzont przeszłości i przyszłości. Iso Kern zauważa, że obierając kartezjańską drogę w *Idei fenomenologii...* i w *Ideach I*, Husserl wprawdzie jest przekonany, że dochodzi do strumienia świadomości w jego pełnej czasowości, ale w tekstach pochodzących z lat dwudziestych przyznaje samokrytycznie, że w dziełach tych naiwnie zakładał strumień świadomości, nie pokazując, jak do niego dociera<sup>77</sup>. Istotnie, w *Ideach I* twórca fenomenologii ujmuje świadomość jako *residuum* przy unicestwieniu

<sup>74</sup> Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 432–433; Idem: *Cartesianische Meditationen...*, s. 63–64 (34–35); Idem: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 80–84. Polski przekład tego fragmentu *Kryzysu*... — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna...*, s. 85–89.

<sup>75</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 432–433.

<sup>76</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 157–158.

<sup>77</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 207.



świata, twierdząc, że nawet po unicestwieniu świata moja czysta świadomość pozostałaby w swym bycie nietknięta, acz z konieczności zmodyfikowana: „[...] przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości [...] zostałoby wprawdzie z koniecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swej własnej egzystencji. A więc jednak zmodyfikowane. Gdyż unicestwienie świata odpowiednio znaczy właśnie tylko to, że w każdym strumieniu przeżyć [...] byłyby wykluczone pewne uporządkowane związki doświadczeń i stosownie do tego zespoły, jakie — kierując się tamtymi jako wytycznymi — tworzy teoretycznie myślący rozum”<sup>78</sup>. Ghodzi o związki doświadczeniowe, które rozpościerają się w przeszłość i przyszłość, jako że w tym czasowym rozpościeraniu świadomość jest świadomością domniemanego w niej świata doświadczenia; dlatego świadomość, która nie jest świadomością świata, jest pozbawiona tych związków i okazuje się aktualnością bez przeszłości oraz przyszłości<sup>79</sup>. Komentując przytoczoną właśnie wypowiedź Husserla, Kern zauważa, że należy ją rozumieć w kontekście rozważań zawartych w *Erste Philosophie...*, w których Husserl sugeruje, że nie możemy osiągnąć transcendentnego życia w trwaniu (przeszłości i przyszłości), wyłączając horyzont świata w jego czasowości, ponieważ horyzont ten stanowi przewodnią nić pytania o czasowość transcendentnego życia, a po unicestwieniu świata świadomość nie miałaby charakteru czasowego i rozpływałaby się w momentalnej teraźniejszości<sup>80</sup>. Jeżeli

<sup>78</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 104 (147–148).

<sup>79</sup> Zob. L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 183. Husserl zaznacza, że pozbawiona świata świadomość byłaby pozbawiona nie tylko związków doświadczeniowych, których korelatem jest zewnętrzny świat, lecz także tych uporządkowanych doświadczeń, w których konstytuuje się ciało i dusza: „Na pewno da się całkiem dobrze pomyśleć bezcielesną i — jakkolwiek to brzmi paradoksalnie — także pozbawioną duszy, nieosobową świadomość, tzn. strumień przeżyć, w którym nie konstytuują się intencjonalne jednostki doświadczeniowe: ciało, dusza, empiryczne podmiotowe Ja, strumień, w którym wszystkie te z doświadczenia uzyskane pojęcia, a tym samym także pojęcie przeżycia w psychologicznym sensie (jako przeżycia pewnej osoby, pewnego Ja żywej istoty) nie miałyby żadnego oparcia, a w każdym razie żadnej mocy obowiązującej”. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 119 (169).

<sup>80</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 207–209. Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 85–86, 158–159.



zatem bezpośrednio, jednym skokiem wchodzimy w transcendentálną subiektywność, ujmując świadomość jako *residuum* przy unicestwieniu świata, to już w punkcie wyjścia przekreślamy to, co jest rozstrzygające dla ujęcia świadomości w jej treściowej wartości. Na drodze kartezjańskiej nie osiągamy tym samym pełnej konkretnej subiektywności transcendentálnej i docieramy do aktualnej (momentálnej) świadomości, pozbawiając się zarazem środków pozwalających zrozumieć świat w jego prawdziwym istnieniu; nie możemy również dojść do intersubiektywności transcendentálnej, wobec czego narażamy się na zarzut solipsizmu transcendentálnego.

Husserl, rozpoznając ten zasadniczy brak kartezjańskiej drogi do redukcji, przyznaje w późnym okresie filozofowania pierwszeństwo drodze kantowskiej przed drogą kartezjańską<sup>81</sup>. Na drodze kantowskiej — jak wiemy — wychodzimy od świata doświadczenia w ontologiczno-apriorycznej strukturze, potraktowanego jako „nić przewodnia” pytania o sposoby dania transcendentnej przedmiotowości. Takie poprzedzające transcendentálny zwrot zorientowanie na naturalny świat sprawia, że dochodzimy do szerokiego pojęcia subiektywności, a tematyka transcendentálna — żeby się odwołać do Marbacha — już w punkcie wyjścia osiąga pełnię treściową — ontologiczne rozróżnienia przedmiotowe wskazują związki świadomościowe, które przekraczają ograniczenia do aktualnego strumienia świadomości i stanowią jednogólny system wzajemnie intencjonalnie implikowanych aktualnych i możliwych przeżyć; system, w którym konstytuuje się świat doświadczenia jako świat możliwego doświadczenia, a sama redukcja nie oznacza już zawężenia do sfery monosubiektywnej, lecz implikuje rozszerzenie badania na intersubiektywność, w której konstytuuje się w pełni sens obiektywności<sup>82</sup>. Iso

<sup>81</sup> Pierwszeństwo tej drogi jest już *implicite* założone w ontologicznym przekształceniu pojęcia oczywistości, o którym Husserl mówił w *Badaniach logicznych* (zob. s. 51–52 niniejszej pracy), ponieważ samo pojęcie oczywistości w sensie fenomenologicznym naprowadza na korelację między tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne. Zob. K. Rosen: *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*. Meisenheim am Glan 1977, s. 146. Jeżeli bowiem oczywistość jest zdefiniowana ze względu na prezentujący się przedmiot, to „należy rozróżnić tyle podstawowych postaci przedmiotowości, ile jest podstawowych postaci prezentujących aktów poznawczych oraz grup i powiązanych struktur aktów poznawczych”. E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie...*, s. 75 (89).

<sup>82</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 68. Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 436.

Kern szczególnie mocno podkreśla, że na drodze przez ontologię, którą nazywamy w prezentowanej pracy drogą kantowską, redukcja transcendentally-fenomenologiczna nie oznacza — jak na drodze kartezjańskiej — ograniczenia tematyki do szczególnej dziedziny bytowej, lecz, przeciwnie, stanowi przekroczenie ograniczeń naturalno-obiektywnego poznania: poznanie naturalno-obiektywne „ukazuje się jako »jednostronne«, »abstrakcyjne«, »zewnętrzne«, »powierzchnowe«”, podczas gdy redukcja „jawi się jako krok w »to, co wszechstronne«, w »to, co konkretne«, w »to, co wewnętrzne«, w »wymiar głęboki« (który zawiera w sobie »wymiar powierzchniowy«)”<sup>83</sup>. Zdaniem Kerna, w ramach tej drogi redukcja nie jest niczym innym jak zmianą nastawienia i taki jest ostateczny sens fenomenologicznej redukcji, który Husserl ma na uwadze zawsze, gdy o niej mówi, nawet jeżeli kroczy innymi drogami<sup>84</sup>. Redukcja jako zmiana nastawienia stanowi przekroczenie ograniczeń naturalno-obiektywnego poznania, ale to przekroczenie nie oznacza jego zubożenia, lecz wzbogacenie o nowy głęboki wymiar, w którym ostatecznie owo poznanie się zawiera i z którego czerpie sens, o wymiar transcendentalnej subiektywności. Iso Kern w celu potwierdzenia tezy, że redukcja nie oznacza ograniczenia do zamkniętej w sobie, szczególnej sfery bytowej, podaje następującą wypowiedź Husserla z *Logiki formalnej i logiki transcendentalnej*...: „Dopiero po odkryciu problematyki transcendentalnej możliwe staje się rozróżnienie świata (rzeczywistego świata i możliwego świata w ogóle) i subiektywności transcendentalnej (która poprzedza istnienie świata jako konstytuująca w sobie jego sens bytowy i która zatem zawiera w sobie jego realność jako ideę aktualnie i potencjalnie konstytuowaną w niej) — dopiero to rozróżnienie zapoczątkowało radykalną filozofię w ogóle. Ale dopiero idea redukcji transcendentally-fenomenologicznej (...) [pozwoliła] odsłonić konkretną transcendentalną sferę bytową, a tym samym [wskazać] drogę [prowadzącą] do problemów konstytutywnych, tych zwłaszcza, w przypadku których funkcję »transcendentalnej nici przewodniej« muszą pełnić »ujęte w nawias« transcendencje”<sup>85</sup>.

Uznając w *Kryzysie nauk europejskich*... pierwszeństwo drogi kantowskiej przed drogą kartezjańską, Husserl zarzuca jednocześnie Kantowi brak radykalizmu metody, brak radykalizmu dążenia

<sup>83</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 233.

<sup>84</sup> Zob. *ibidem*, s. 235.

<sup>85</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 275 (260). Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 234.

do absolutnie apodyktycznego ugruntowania poznania, radykalizmu przenikającego kartezjańską filozofię<sup>86</sup>. Z tego punktu widzenia kartezjański zwrot okazuje się bardziej radykalnym zwrotem niż zwrot kantowski. W fenomenologii kantowska i kartezjańska droga do redukcji w istocie wzajemnie się uzupełniają, zgodnie z zasadą, o której mówi Seebohm, że fenomenologia rozszerza krytycyzm, włączając weń kartezjański postulat absolutnego początku (fundamentu), danego w apodyktycznej oczywistości<sup>87</sup>. Kartezjańska i kantowska i droga do redukcji są wprawdzie wyrazem dwóch wyróżnionych przez Tugendhata motywów fenomenologii: dogmatycznego i krytycznego, ale te dwa motywy są nierozzerwalnie związane, co przyznaje sam Tugendhat, zauważając, że w fenomenologii radykalna krytyka jest możliwa tylko na podstawie absolutnego dania transcendentalnej świadomości<sup>88</sup>. Krytyka bowiem nie może poprzestać na samej tylko problematyzacji wszelkiego poznania, lecz musi mieć absolutny początek: „Choć niczego nie wolno jej zakładać — pisze Husserl w *Ideji fenomenologii*... — jako danego z góry, musi przecież zacząć od jakiegoś poznania, którego nie przejmuje skądinąd na ślepo, lecz raczej sama sobie dostarcza, które sama uznaje za pierwsze. To pierwsze poznanie po prostu nie może zawierać w sobie nic z tej niejasności i powątpiewalności, które pozostałym poznaniom nadają charakter czegoś zagadkowego i problematycznego, charakter, który wprawia nas w takie zakłopotanie, iż w końcu jesteśmy skłonni twierdzić, że poznanie w ogóle jest problemem, że jest czymś niezrozumiałym, wymagającym rozjaśnienia i wątpliwym co do swych roszczeń. Mówiąc korelatywnie: choć żadnego bytu nie wolno nam przyjąć jako danego z góry, gdyż charakterystyczna dla krytyki poznania niejasność sprawia, iż nie rozumiemy, jaki sens mógłby mieć byt sam w sobie, choć poznawany w poznaniu, to przecież musi dać się wskazać jakiś byt, który trzeba uznać za dany absolutnie i niepowątpiewanie, o ile dany jest on w taki sposób, że zachodzi tu pełna jasność, dzięki której każde pytanie znajduje i musi znaleźć swą bezpośrednią odpowiedź”<sup>89</sup>. Zdaniem Tugendhata, pogląd Husserla, że

<sup>86</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*..., s. 116–118, 202–203, 437.

<sup>87</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*..., s. 41–42.

<sup>88</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*..., s. 195.

<sup>89</sup> E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie*..., s. 29–30 (38–39).

krytyka poznania musi mieć absolutny początek, niewymagający dalszego ugruntowania, stanowi już jednak dogmatyczne założenie, które osłabia radykalizm krytyki<sup>90</sup>. Z kolei Klaus Rosen dochodzi do innego wniosku, argumentując za tym, że krytyka może być tylko wtedy radykalna, gdy dokonuje się w *medium* apodyktycznej oczywistości, w jakiej jest dana subiektywność transcendentna: „Czysta immamencja oczywistości — pisze Rosen — jest wymagana jako medium fenomenologicznego badania, ponieważ krytyka poznania chce być *radykalna*. Dogmatyczny motyw nie dołącza się więc przypadkowo lub z kaprysu do motywu krytycznego, lecz właśnie radykalizm krytyki wymaga dogmatycznej podstawy pewności”<sup>91</sup>. W tym duchu komentuje poglądy Husserla Shigeru Taguchi, który idzie dalej i twierdzi, że Tugendhatowe uznanie wymogu apodyktycznej oczywistości za dogmatyczny motyw nie jest uzasadnione: każda próba dalszego ugruntowania tej oczywistości byłaby pozbawiona sensu, gdyż wszelkie ugruntowanie musi się na niej opierać<sup>92</sup>.

Wzajemne uzupełnianie się tych dwóch motywów Husserlowskiej fenomenologii jest już założone w metodzie fenomenologicznej redukcji. Nieprzypadkowo Husserl mówi o redukcji *transcendentalno-fenomenologicznej*, ponieważ — jak zauważa Kern — redukcja oznacza nie tylko odejście od nastawienia naturalnego wobec świata i zwrot do świadomości warunkującej (poprzedzającej) świat, to znaczy konstytuującej go, lecz także przejście od doświadczenia świata, które jest pozbawione waloru apodyktyczności, do kartezjańskiego *ego cogito* danego w absolutnej pewności, wykluczającej możliwość pomyślenia jego nieistnienia<sup>93</sup>. Zdaniem Kerna, te dwa heterogeniczne momenty redukcji transcendentalno-fenomenologicznej są z sobą zawsze ściśle związane — nawet wtedy, gdy jeden z nich wysuwa się wyraźnie na plan pierwszy, tak że — jak podkreśla Czarkowski — „Husserl odrzuca tezę o przeciwieństwie fenomenologicznego i transcendentalnego ugruntowania poznania, przyjmując, że tyl-

<sup>90</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 195.

<sup>91</sup> K. Rosen: *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie...*, s. 147.

<sup>92</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 212 (przypis 76).

<sup>93</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 108–109.

ko łącznie pozwalają one uzyskać ugruntowanie ostateczne i tym samym przekształcić filozofię w rzeczywiście ścisłą naukę<sup>94</sup>.

Na drodze kantowskiej dochodzimy wprawdzie do pełnej konkretnej subiektywności, przy czym Husserl zarzuca Kantowi nie tylko brak radykalizmu metody, lecz także zapoznanie intuicji jako źródła prawomocności poznania, co uniemożliwia myślicielowi z Królewca naoczne badanie zasobów życia transcendentalnej świadomości. Już w rozprawie *Kant a idea filozofii transcendentalnej* Husserl krytycznie odnosi się do Kanta, podkreślając, że pod wpływem Wolffa pozostaje on w transcendentálním nastawieniu ontologicznie ukierunkowany i nie wymaga rozjaśnienia sensu obiektywności na drodze konkretno-naocznego badania sprawiającej subiektywności i jej funkcji świadomościowych, a w rezultacie myśliciel z Królewca, pomimo że dokonał wglądu w istotę subiektywności nadającej sens wszelkiej transcendencji, nie rozpoznał, że radykalna filozofia transcendentálna jest możliwa tylko wtedy, gdy poddaje badaniu pełne konkretne życie świadomości<sup>95</sup>. W *Kryzysie nauk europejskich...* Husserl wzmacnia tę krytykę, przeciwstawiając Kantowskiej metodzie regresywno-konstrukcyjnej fenomenologiczną metodę intuicyjno-wykazującą<sup>96</sup>.

Punktem wyjścia Kantowskiej filozofii krytycznej jest fakt pozytywnych nauk, który ma zostać zrozumiany na podstawie swych warunków możliwości, a sama metoda regresywno-konstrukcyjna w interpretacji Husserla oznacza cofanie się do nienaocznych supozycji, które są „wynajdywane” w samym myśleniu i mają stanowić objaśnianie danych w doświadczeniu zjawisk<sup>97</sup>. O ile w doświadczeniu przedmioty są dane wprost, bezpośrednio, o tyle ich warunki możliwości pozostają pierwotnie zakryte i domagają się odsłonięcia na drodze retrospektywnego myślenia, to znaczy za pomocą skierowanej wstecz refleksji. Manfred Brelage, konfrontując program fenomenologii z zamysłem filozofii krytycznej, zwraca uwagę na to, że krytycystyczne pojęcie subiektywności transcendentalnej oznacza ogół czystych zasad, które *a priori* poprzedzają i umożliwiają doświadczenie oraz jego przedmioty, toteż subiektywność transcendentálna (czy transcendentálna-

<sup>94</sup> J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 29.

<sup>95</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 281.

<sup>96</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 116–118. Zob. również I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 94–109.

<sup>97</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 95, 110 (przypis).

na jedność apercpcji) jest czysta w sensie aprioryczności, a ponieważ kryteriami aprioryczności są ścisła ogólność, która wyklucza możliwość wyjątku, oraz apodyktyczna konieczność, na której mocy coś jest tak i nie może być inaczej, przeto sama czysta subiektywność rozumiana jest jako subiektywność w ogóle: nie można jej przypisać konkretności dlatego, że jest podmiotem ogólnie ważnego poznania i każda próba jej konkretyzacji prowadziłaby do zniesienia ogólności oraz konieczności poznania<sup>98</sup>. Koronnym argumentem Kanta za apriorycznością czystych zasad jest nieprzedstawialność: zasady są warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia, ponieważ żaden przedmiot doświadczenia nie może bez nich zostać przedstawiony, przy czym to samo odnosi się *a fortiori* do subiektywności transcendentalnej jako nosiciela tych zasad<sup>99</sup>. W konsekwencji subiektywność transcendentalna jest rozumiana negatywnie — na mocy argumentacji niesprzeczniającej — jako niedoświadczalny warunek, bez którego doświadczenie nie byłoby możliwe, i jako taka nie może być pozytywnie wykazywalna.

Natomiast Husserl posługuje się metodą intuicyjno-wykazującą, poszukując w prezentującej naoczności źródła wszelkiej prawdomocności. Fenomenologia oznacza również cofnięcie się do źródeł obiektywności w transcendentalnej subiektywności i w tym znaczeniu ma — podobnie jak filozofia Kanta — charakter regresywny. Jako taka, wymaga przeciwnego naturze ukierunkowania: zamiast spełniać akty pierwszego stopnia, w których są dane wprost przedmioty, żyjemy w aktach drugiego stopnia, kierując się za pomocą refleksji na przeżycia, w których są uświadamiane przedmioty<sup>100</sup>. W fenomenologii subiektywność transcendentalna — inaczej niż w ujęciu Kanta — nie może jednak być zakładana czy konstruowana jako niedoświadczalny warunek możliwości przedmiotów doświadczenia, lecz musi być pozytywnie wykazy-

<sup>98</sup> Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 125.

<sup>99</sup> Otfried Höffe tak to ujmuje: „[...] transcendentalną apercpcję można wówczas uznać za dowiedzioną, jeśli bez niej doświadczenie okazuje się niemożliwe, to znaczy: jeśli nie istnieje wobec niej żadna alternatywa”. O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 104.

<sup>100</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 107 (152–153). Samo pojęcie metody regresywnej w ujęciu Husserla ma pozytywny sens, jeżeli oznacza przeciwnie naturze ukierunkowanie, właściwe refleksji transcendentalnej. Husserl odrzuca jedynie metodę regresywno-konstrukcyjną w sensie nienaocznego wy-najdywania apriorycznych zasad. Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 94–95.



walna i tym samym naocznie dana<sup>101</sup>. O ile zatem Kant szuka w subiektywności ostatecznego sensu obiektywności za pomocą konstrukcji nienaocznych zasad (transcendentarno-logicznych warunków), o tyle Husserl, kierując się zasadą oczywistości, orientuje się na intuicyjnie wykazywalną korelację, jaka zachodzi między subiektywnością transcendentálną i światem.

Zapoznanie przez Kanta intuicji jako źródła prawomocności poznania ogranicza w znacznej mierze nośność znaczeniową przewrotu kopernikańskiego i osłabia drzemiącą w nim siłę krytyczną, odbijając się zarazem negatywnym echem w samej kantowskiej drodze do redukcji. W tym kontekście Elling Schwabe-Hansen zaznacza, że struktura tej drogi jedynie nieznacznie odbiega od struktury niefenomenologicznych form transcendentálnej refleksji, tak że jeżeli drogę tę rozpatrujemy w sobie, bez uwzględnienia pozostałych dróg do redukcji, nie rozpoznamy na niej wyrażenie tego, co odróżnia transcendentálną fenomenologię od innych kierunków transcendentálnej filozofii, a w szczególności nie będzie dla nas jasna swoistość samej fenomenologii, polegająca na tym, że konkretne życie aktowe włącza w zakres badania transcendentálnego<sup>102</sup>. Nie może zatem dziwić fakt, że sam Husserl przyznaje, że metoda konkretnego wykazywania transcendentálnej świadomości nie została wypracowana na drodze kantowskiej, lecz zapożyczona z angielskiego empiryzmu: w szczególności od Hume'a, w którego ujęciu odsłania się ukryta intencja Kartezjańskiej filozofii, która zachwiała do głębi obiektywizmem w ogóle; intencja zapoznana przez samego Kartezjusza, bo Kartezjusz ostatecznie ulega naturalistycznym przesądom, a mianowicie myśl, że zarówno w nauce, jak i w naturalnym świecie „życie świadomości jest życiem działającym, tworzącym (*leistendes*) w jakiś sposób sens istnienia”<sup>103</sup>. W innym miejscu Kryzysu... Husserl zaznacza, że problem Hume'a to problem zagadki świata: „Zagadka świata w sensie najgłębszym i ostatecznym, za-

<sup>101</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 42.

<sup>102</sup> Zob. E. Schwabe-Hansen: *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 58–59.

<sup>103</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie...*, s. 92, 437–438. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna...*, s. 98. Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 42.

gadka świata, którego istnienie jest istnieniem biorącym się z subiektywnego dokonania, istnieniem przeżywanym w takiej oczywistości, że w ogóle nie da się pomyśleć żadnej innej — to i tylko to stanowi problem Hume'a"<sup>104</sup>. Zdaniem Husserla, Hume jest bardziej radykalnym filozofem niż Kant, który do samej zagadki świata w sensie Hume'a nawet się nie zbliżył. Kant bowiem ulega przesądom naturalnego nastawienia, jakoby w sposób sam przez się zrozumiały obowiązywał świat oraz wszelkie nauki, i nie rozpoznaje źródła wszelkiego obowiązywania w konkretnej subiektywności.

## Droga przez intencjonalną psychologię

Husserl przeprowadza konkretno-naoczne badanie tematyki transcendentalnej, konstrukcyjnie wykoncypowanej przez Kanta, na nowej drodze do redukcji, drodze przez intencjonalną (czystą) psychologię, która stanowi dopełnienie drogi kartezjańskiej oraz kantowskiej, ponieważ na tej właśnie drodze zostaje wypracowana intuicyjno-wykazująca metoda odsłaniania świadomości<sup>105</sup>. Czysta psychologia intencjonalności

<sup>104</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 100. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna...*, s. 105.

<sup>105</sup> Droga przez intencjonalną psychologię Husserl szedł systematycznie w *Erste Philosophie...* oraz w *Kryzysie nauk europejskich...*, a w latach 1925—1928 intensywnie pracował nad objaśnieniem związku między psychologią i fenomenologią, co można wywnioskować na podstawie wykładów wygłoszonych przezeń w tym okresie oraz artykułu w *Encyclopaedia Britannica*. Na ten temat zob. W. Biemel: *Einleitung des Herausgebers*. In: *Phänomenologische Psychologie...*, s. XIII—XXVIII. Efekty tej pracy są również widoczne w komentarzu krytycznym do *Idei I* z 1929 roku, który powstał z myślą o przerobieniu tego dzieła. W tym komentarzu Husserl kładzie mocny akcent na drogę przez psychologię do redukcji, zmieniając tym samym stanowisko, jakie zajmował w pierwotnym wydaniu *Idei I* z 1913 roku, w którym rozstrzygające znaczenie, jeżeli chodzi o dostęp do transcendentalnej subiektywności, miała droga kartezjańska. Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 2, s. 640—651. Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 71 (przypis 29).

poza fenomenologią jeszcze wprowadzić nie wystąpiła, ale pomimo że nie mieliśmy czystej psychologii, musiała ona istnieć jako idea, konieczność owej psychologii była tak samo naocznie oczywista, jak konieczność racjonalnej geometrii przed jej wykształceniem, zgodnie z zasadą, że „racjonalne istnienie nauki jako idei poprzedza jej posiadanie”<sup>106</sup>. Konieczność tę rozpoznali empiryści brytyjscy. Sama idea czystej, nie zaś psychofizycznej psychologii, to znaczy psychologii czerpiącej z psychologicznego doświadczenia, prowadzi historycznie do Locke’a, który ograniczył się do konkretnego opisu tego, co czysto subiektywne, a wychodzący od Locke’a empirystyczny ruch „kulminuje w genialnym *Treatise Hume’a*”<sup>107</sup>. Sam Locke nie motywował swych badań zamiarem ugruntowania psychologii, lecz potrzebą rozwiązania zagadki subiektywnych dokonań rozumu, które w nauce roszczą pretensję do obiektywnej ważności; dlatego też idea czystej psychologii historycznie „nie rozwinęła się z własnych potrzeb samej psychologii”<sup>108</sup>. „Psychologia — jak pisze Husserl — służyła rozbudzonemu przez Descartes’a problemowi tego, co transcendentale”<sup>109</sup>. Kartezjusz rozbudził tematykę transcendentálną, odkrywając *ego cogito* jako miejsce tworzenia się wszelkiego sensu, wszelkiego uznawania w bycie, a odkrycie to wymagało metody samorozumienia poznającego życia, systematycznego odsłaniania zakrytej immanencji subiektywności w jej faktycznych i możliwych dokonaniach. To właśnie Locke rozpoznał wewnętrzne doświadczenie, wewnętrzno-psychologiczną naoczność jako metodę zapewniającą dostęp do czystego (nie zaś psychofizycznego) życia psychicznego i jego systematycznego badania, ale ostatecznie zapoznał on radykalną czystość tego życia, nie dostrzegając istotowego rysu świadomości, jakim jest intencjonalność, i popadł w psychologizm, którym żywi się myśl całego brytyjskiego empiryzmu. W empiryzmie nie mogła zostać urzeczywistniona idea czystej psychologii, ponieważ mieszają się w nim dwie tendencje: pozytywnie psychologiczna i transcendentalfilozoficzna, a takie pomieszanie prowadzi w prostej linii do psychologizmu<sup>110</sup>. Rozpoznanie przez Locke’a konieczności konkretnego opisu pozna-

<sup>106</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 3, s. 37. Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 72.

<sup>107</sup> E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 246.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 248, 287.

<sup>109</sup> Ibidem, s. 287.

<sup>110</sup> Zob. ibidem, s. 246.

jącego życia świadomości co do wszystkich rodzajów i stopni nie doprowadziło go zatem do poznania „konieczności apriorycznej metody” badania tego, co psychiczne<sup>111</sup>. Konieczność taką poznał dopiero Franz Brentano. Jego wielkim osiągnięciem było odkrycie intencjonalności fenomenów psychicznych, które stanowiło rozstrzygający impuls do powstania czystej (intencjonalnej) psychologii<sup>112</sup>. Projektowana przez Brentana psychologia opisowa ma badać fenomeny psychiczne w tym, co dla nich swoiste, nie zaś na wzór genetycznych wyjaśnień nauk przyrodniczych, a istotową własnością fenomenów psychicznych jest intencjonalność, która polega na ich odniesieniu do przedmiotu, przy czym odniesienie to ma charakter specyficznie świadomościowy, niedający się sprowadzić do „zewnętrzno-wewnętrznej przyczynowości psychofizycznej”, ponieważ przedmiot przeżyć psychicznych nie musi istnieć rzeczywiście<sup>113</sup>. Pomimo reformatorskiej intencji psychologii opisowej Brentano wciąż jeszcze tkwi w okowach naturalizmu, dlatego że samą psychologię opisową rozumie „naturalistycznie jako podłoże psychologii wyjaśniającej w sposób właściwy przyrodoznawstwu”<sup>114</sup>. Ponadto Brentano nie wyszedł poza czysto zewnętrzną klasyfikację fenomenów psychicznych, nie dostrzegając, że na mocy uniwersalnej korelacji między świadomością i przedmiotem sama świadomość wewnętrznie różnicuje się co do podstawowych kategorii przedmiotów, jakie są w niej dane, że zatem można rozróżnić tyle odmian świadomości, ile mamy podstawowych kategorii przedmiotów. Dlatego idea czystej psychologii nie została urzeczywistniona przed fenomenologią i dopiero fenomenologia daje metodyczny „dostęp do tego, co czysto psychiczne i umożliwia jego tematyczne badanie w sensie czystej psychologii”<sup>115</sup>. Dodajmy: umożliwia systematyczne badanie różnych możliwych odmian świadomości, w których są lub mogą być uświadamiane rozmaite kategorie przedmiotów.

Pierwotna motywacja redukcji na drodze przez psychologię ma charakter czysto psychologicznego namysłu nad tym, czym to, co psychiczne, jest w swej istotowej swoistości (*Eigenwesentlichkeit*).

<sup>111</sup> Zob. ibidem, s. 249.

<sup>112</sup> Zob. ibidem, s. 246–247.

<sup>113</sup> Zob. ibidem, s. 31–32. Cyt. za polskim przekładem tego fragmentu *Phänomenologische Psychologie...* — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 129. Tylko niewielki fragment *Phänomenologische Psychologie* został przełożony na język polski. Zgodnie z zasadą przyjętą w rozprawie, przywołując i cytując rozważania zawarte w tym fragmencie, odnotowujemy stronę przekładu w nawiasie.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 32 (129).

<sup>115</sup> Ibidem, s. 258.

Taki namysł kieruje się ideą nauki o fenomenach psychicznych, która skupia swe zainteresowanie na tym, co czysto psychiczne, abstrahując od tego, co cielesne — przeciwnie do przyrodoznawstwa, które abstrahuje od wszystkiego, co subiektywne. Metoda ujmowania fenomenów psychicznych w tym, co dla nich istotowo swoiste, jest charakterystyczna dla czystej fenomenologicznej psychologii, która zostaje ustanowiona nauką całkowicie niezależną od psychologii zorientowanej przyrodoznawczo, tematyzującej przeżycia jako stany istot żywych, należących do transcendentnej przyrody. To, co subiektywne, dane w wewnątrzno-psychologicznej naoczności, jest czyste, to znaczy wolne od naturalno-przyczynowych uwarunkowań, i ta czystość należy do jego istoty. Z punktu widzenia czystej psychologii fenomeny psychiczne nie mają tym samym odpowiednika w tym, co fizyczne, toteż mogą być ujmowane w samej tylko sferze immanencji. W *Phänomenologische Psychologie*... Husserl pisze: „[...] do istoty życia świadomości należy, iż miejsce przestrzennego »jedno poza drugim« i »jedno w drugim«, »jedno wraz z drugim« oraz określonej przestrzennie całości zajmuje intencjonalne splecenie ze sobą, intencjonalnie motywowane zawieranie się w sobie nawzajem pod względem mniemania, i to w taki sposób, który ze względu na formę i zasadę różni się zasadniczo od tego, co fizyczne”<sup>116</sup>.

Aby osiągnąć czysto psychiczne przeżycie, należy dokonać redukcji fenomenologiczno-psychologicznej, która polega na zawieszeniu jego realnego odniesienia do bytu domniemanego w nim przedmiotu. Początkowo na tej drodze redukcję stosuje się do poszczególnych przeżyć i związków przeżyciowych, ale następnie okazuje się, że redukcja psychologiczna musi być uniwersalną *epoché*, aby otwierać dostęp do sfery tego, co czysto psychiczne<sup>117</sup>. Każde przeżycie bowiem nie jest jedynie aktualną świadomością tego lub innego przedmiotu, lecz momentem życia świadomości, które nie ogranicza się do teraźniejszości *ego cogito*, ale ma przeszłość i przyszłość, i jako taki niesamodzielny moment w ramach horyzontu świadomości zakłada istnienie świata w swych intencjonalnych implikacjach. Jeżeli psychologiczny fenomenolog stopniowo zawiesza realne odniesienie poszczególnych przeżyć do rzeczywistości przedmiotów, to przeżycia te po-

<sup>116</sup> Ibidem, s. 37 (131).

<sup>117</sup> Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*..., Teil 2, s. 141–144, 153, 162, 317; Idem: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*..., s. 242. Zob. I. Kern: *Husserl und Kant*..., s. 214–216.

zostają nadal przeniknięte horyzontem obowiązywania realnego świata. Oczyszczenie życia świadomości z tego, co mu użycza realności, wymaga zawieszenia obowiązywania świata w uniwersalnej *epoché* i „za jednym zamachem”<sup>118</sup>. Takiemu wymogowi nie może jednak sprostać uniwersalna *epoché* psychologiczna, lecz jedynie *epoché* transcendentna<sup>119</sup>. Redukcja fenomenologiczno-psychologiczna bowiem ma wprawdzie charakter uniwersalnej *epoché*, ale poprzestaje na samym tylko wyłączeniu realnego odniesienia przeżyć do przedmiotów i jako taka pozostawia w zawieszeniu realny świat, a w konsekwencji w ramach czystej fenomenologicznej psychologii status ontologiczny świata nie zostaje fenomenologicznie rozjaśniony. Psychologiczny fenomenolog powstrzymuje się wprawdzie od zajmowania stanowiska wobec bytu tego, co przedstawione, ale nie objaśnia świata w jego prawdziwym bycie. Redukcja fenomenologiczno-psychologiczna jest relatywną redukcją i nie stanowi radykalnego wyłączenia tezy świata — psychologiczny fenomenolog w celu odsłonięcia tego, co psychiczne, dokonuje wprawdzie metodycznego wyłączenia realnego odniesienia przeżyć do świata, pozbawiając mocy (zawieszając) przeświadczeniowe uznanie w bycie zawarte w przeżyciach, ale *epoché* psychologiczna nadal pozostawia w tle obowiązywanie świata, a to skutkuje ponownym osadzaniem tego, co psychiczne, w świecie<sup>120</sup>. Dlatego redukcja fenomenologiczno-psychologiczna nie ma charakteru zmiany nastawienia z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne, a czysto psychologiczna świadomość pozostaje jeszcze światową subiektywnością, przenikniętą obowiązywaniem tezy naturalnego nastawienia<sup>121</sup>. Innymi słowy, po spełnieniu redukcji fenomenologiczno-psychologicznej nie przestaje obowiązywać teza świata implikowana w każdym przeżyciu psychicznym: psychologiczny fenomenolog ukierunkowany na swoistą istotowość tego, co psychiczne, dochodzi do czystej subiektywności, acz jeszcze psychologicznej, i pozostaje w transcen-

<sup>118</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 162; Idem: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 242.

<sup>119</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 319, 444–450.

<sup>120</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 2, s. 647–648. To, co czysto psychiczne, Husserl uznaje za abstrakcyjny komponent realności. Zob. ibidem, s. 647.

<sup>121</sup> Zob. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 33–34.



dentalnej naiwności, tkwi wciąż w pozytywności, zakładając istnienie świata<sup>122</sup>.

Dopiero redukcja transcendentualno-fenomenologiczna stanowi radykalnie czyste wyłączenie świata, wyłączenie, które „zupełnie przekracza wszelkie dotychczasowe doświadczenie życiowe”<sup>123</sup>. To radykalne wyłączenie świata ma na celu odsłonięcie konstytuującej świat subiektywności; ściślej mówiąc, transcendentualne wyłączenie świata oznacza zarazem rozpoznanie bytu świata jako rezultatu konstytuujących dokonań świadomości. Zaznaczmy, że transcendentualna świadomość odróżnia się od czysto psychologicznej świadomości swym konstytuującym byt świata charakterem. Liangkang Ni, komentując pogląd Husserla w kwestii rozróżnienia między transcendentualną fenomenologią i fenomenologiczną psychologią, zauważa, że psychologiczny fenomenolog obiektywność przedmiotów pozostawia w zawieszeniu i koncentruje się jedynie na subiektywności, podczas gdy celem transcendentualnego fenomenologa jest objaśnienie obiektywności jako konstytutywnego rezultatu subiektywności transcendentualnej<sup>124</sup>. Stwierdzenie, że psychologiczny fenomenolog koncentruje się jedynie na subiektywności, jest wszakże nieściśle, ponieważ istotową własność przeżyć psychicznych stanowi ich intencjonalność, a psychologiczny fenomenolog, powstrzymując się od zajmowania stanowiska wobec bytu tego, co doświadczane, odsłania nie tylko przeżycia intencjonalne, lecz także to, co owe przeżycia domnieniają jako swe przedmioty, i sposób, w jaki to czynią, a w rezultacie odsłania korelację między świadomością i światem. Ta korelacja tkwi jednak jeszcze w naturalnej pozytywności, analogicznie do korelacji świadomości i świata przeżywanego: przedmiot jest wprowadzicie doświadczany „w jak swych sposobów dania”, ale pozostaje nadal wstępnie dany. Dopiero świadomość transcendentualna rozpoznaje to, co wstępnie dane, jako konstytutywny rezultat swego uznania w bycie, swego subiektywnego dokonania i jako taka jest świadomością konstytuującą byt świata. Psychologiczny fenomenolog w sposób czysto opisowy dostrzega już zatem przedziwną korelację świata i sposobów jego prezentacji, ale w perspektywie czystej psychologii nie można nadać tej

<sup>122</sup> Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 274, 290; Idem: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 447.

<sup>123</sup> E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 276.

<sup>124</sup> Zob. L. Ni: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Versuch mit Husserl*. Freiburg 1990, s. 174–175.

korelacji charakteru konstytucji transcendentalnej, nie można więc objaśnić świata w jego prawdziwym bycie, ponieważ perspektywa ta jest jeszcze perspektywą światową.

Husserl zatem odróżnia redukcję fenomenologiczno-psychologiczną jako metodę czystej psychologii od redukcji transcendentalno-fenomenologicznej jako metody transcendentalnej filozofii, wykazując, że redukcja psychologiczna nie wystarcza do przejścia w przekraczającą wszelką naturalność transcendentalności, a zapoznanie różnicy między tymi redukcjami prowadzi do psychologizmu transcendentalnego. Psychologicznie czysta i transcendentalnie czysta subiektywność różnią się co do sposobu bycia: subiektywność psychologiczna należy jeszcze do świata i jako taka ma relatywny sposób istnienia, podczas gdy subiektywność transcendentalna stanowi absolutną sferę bytową. Transcendentalne nastawienie pozostaje jednak w analogii do nastawienia czysto psychologicznego, ponieważ transcendentalny fenomenolog orientuje się — podobnie jak psychologiczny fenomenolog — na życie świadomości w tym, co dla niego istotowo swoje, z wyłączeniem tego, co nie należy do jego zawartości. W tekście krytycznym do *Idei I* z 1929 roku Husserl mówi o dwustronnym oczyszczeniu, właściwym redukcji fenomenologiczno-psychologicznej oraz redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, przyznając, że te redukcje łączy istotowe pokrewieństwo (*Wesensverwandtschaft*)<sup>125</sup>. Obydwie mają sens uniwersalnej *epoché* i stanowią metodyczny dostęp do czystej subiektywności. O istotowym pokrewieństwie tych dwóch redukcji decyduje zatem ich fenomenologiczny charakter: w ramach fenomenologicznego badania subiektywność ujmujemy jako czystą, jako fenomen w sobie i dla siebie, w swej istotowej swoistości co do możliwości i rzeczywistości, przy czym redukcja fenomenologiczno-psychologiczna zapewnia metodyczny dostęp do subiektywności czystej psychologicznie, a redukcja transcendentalno-fenomenologiczna — do subiektywności czystej transcendentalnie<sup>126</sup>. Liangkang Ni zauważa, że rozpoznanie przez Husserla w krytycznym komentarzu do *Idei I* „istotowego pokrewieństwa” redukcji fenomenologiczno-psychologicznej i redukcji transcendentalno-fenomenologicznej przypomina to miejsce *Idei I*, w którym Husserl mówi o „bliskim pokrewieństwie” między redukcją transcendentalną i modyfikacją neutralnościową, ponieważ po 1924 roku po-

<sup>125</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 2, s. 642–643, 646.

<sup>126</sup> Zob. ibidem, s. 642.

jęcie modyfikacji neutralnościowej w tekstach Husserla już nie występuje i zostaje zastąpione pojęciem redukcji fenomenologiczno-psychologicznej, tak że „opis redukcji fenomenologiczno-psychologicznej odpowiada charakterowi modyfikacji neutralnościowej”<sup>127</sup>. Jeżeli chodzi o samą modyfikację neutralnościową, to oznacza ona odwrócenie spojrzenia od przedmiotów i tematyzację aktów świadomości, w których przedmioty są dane, tematyzację pozbawiającą mocy zawarte w tych aktach przeświadczeniowe uznania w bycie (*Glaubenssetzungen*), to znaczy neutralizującą je<sup>128</sup>. W *Ideach I* Husserl następująco charakteryzuje modyfikację neutralnościową: „Jest zawarta we wszelkim wstrzymywaniu się od dokonywania czegoś, w uchylaniu jego działania, w »ujmowaniu go w nawias«, w »zostawianiu w zawieszeniu«, w posiadaniu »w stanie zawieszenia«, we »wmyślaniu« się w dokonywanie, resp. w »posiadaniu tylko« czegoś dokonanego, bez »współdziałania«”<sup>129</sup>. W tej charakterystyce modyfikacji neutralnościowej można doszukać się cech transcendentальной *epoché*, ponieważ transcendentальная *epoché* jest analogicznie charakteryzowana jako szczególnego rodzaju modyfikacja świadomości przeświadczeniowej, modyfikacja tej świadomości w sensie jej zawieszenia, pozbawienia mocy (*Entkräftung*). „Tezy, którą spełniliśmy — czytamy w *Ideach I* na temat transcendentальной *epoché* — nie porzucamy, nie zmieniamy nic w naszym przekonaniu, które w sobie pozostaje takie, jak jest (...). A jednak teza doznaje pewnej modyfikacji — podczas gdy pozostaje ona w sobie tym, czym jest, jakby uchylamy jej działanie (*setzen... »ausser Aktion«*), »wyłączamy ją«, »bierzemy ją w nawias«. Istnieje ona jeszcze nadal, tak jak to, co ujęte w nawias, w nawiasie, jak to, co wyłączone, poza zasięgiem połączenia”<sup>130</sup>.

Nie może zatem dziwić fakt, że Husserl w *Ideach I* mówi o bliskim pokrewieństwie między redukcją transcendentálną i modyfikacją neutralnościową. Rozjaśnienie relacji: redukcja transcendentálna (czy redukcja transcendentarno-fenomenologiczna) — mody-

<sup>127</sup> L. Ni: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 172, 184 (przypis 27).

<sup>128</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 247–249 (348–351). Zob. L. Ni: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 155–157.

<sup>129</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 248 (349).

<sup>130</sup> Ibidem, s. 63 (90).

fikacja neutralnościowa, napotyka jednak trudność, ponieważ sam Husserl zaprzecza później ich bliskiemu pokrewieństwu. Twórca fenomenologii nie wyjaśnia jednak swego stanowiska i porzeka na zdawkowym „nie”, odnotowanym we własnym egzemplarzu *Idei I* w tym miejscu, gdzie w pierwotnym wydaniu tego dzieła jest mowa o bliskim pokrewieństwie<sup>131</sup>. Wydaje się jednak, że nie ma tu jakiegś niezgodności stanowisk, dającej wyraz ewolucji myśli autora *Idei I*, jako że między redukcją transcendentálną i modyfikacją neutralnościową można doszukać się zarówno istotowego podobieństwa, jak i zasadniczej różnicy, a niezdecydowanie Husserla wynika z faktu, że nie przeprowadził on systematycznych analiz w tej kwestii, akcentując jednostronnie bądź pokrewieństwo, bądź różnicę między tymi dwoma rodzajami wyłączenia przeświadczeniowej pewności istnienia świata. Takie przypuszczenie potwierdzają późniejsze, systematycznie już przeprowadzone wywody autora *Idei I* na temat stosunku między odpowiadającą modyfikacji neutralnościowej redukcją fenomenologiczno-psychologiczną i redukcją transcendentálno-fenomenologiczną, wywody, w których powraca motyw istotowego pokrewieństwa między tymi dwoma rodzajami redukcji.

Iso Kern krytycznie ustosunkowuje się do Husserlowskiej propozycji drogi przez intencjonalną psychologię do redukcji i podkreśla, że drogę tę ogranicza brak analogiczny do braku drogi kartezjańskiej, ponieważ na drodze tej redukcja ma charakter abstrahującego wyłączenia i nie może osiągać transcendentálnej subiektywności w jej pełnej konkretności, a tezę, że świat stanowi korelat osiągniętej przez abstrakcję subiektywności, można uznać za nieugruntowane fenomenologicznie, spirytualistyczne założenie, analogiczne do nieuzasadnionego założenia przyrodoznawcy, który za pomocą abstrakcji naturalistycznej dochodzi do materializmu<sup>132</sup>. Istotnie, Husserl na drodze przez psychologię wychodzi od abstrakcji, która jako przeciwna strona abstrakcji naturalistycznej stanowi abstrakcję „uzupełniającą”<sup>133</sup>. Jeżeli zatem abstrakcja psychologiczna metodycznie wyłącza wszystko, co nie ma charakteru psychicznego, to czy psychologia może sprostac fenomenologicznemu wymogowi uniwersalności, zgodnie z którym badanie transcendentálne nie podlega ograniczeniu do żadnej dziedziny bytowej? Czy psychologia może być drogą do konkretnej i uniwer-

<sup>131</sup> Zob. ibidem, Buch 1, Halbband 2, s. 510.

<sup>132</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 216–217.

<sup>133</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 229–232.

salnej sfery bytowej, jaką jest transcendentally subiektywność? Nasuwają się kolejne pytania. Czy abstrakcja psychologiczna nie jest konsekwencją kartezjańskiego dualizmu, a zarazem fizykalistycznego obiektywizmu? Czy w punkcie wyjścia abstrakcja ta nie kieruje się założeniem, że człowiek stanowi istotę złożoną z dwóch realnie istniejących warstw: fizycznej, danej w doświadczeniu zewnętrznym, którą bada fizyka, i psychicznej, danej w doświadczeniu wewnętrznym, do której badania ogranicza się psychologia? Tego rodzaju wątpliwości wynikają jednak z opacznej interpretacji drogi przez psychologię, interpretacji, całkowicie zapoznającej swoistość psychologicznej abstrakcji. W *Kryzysie nauk europejskich...* Husserl mówi wprawdzie o abstrakcji psychologicznej jako przeciwnej abstrakcji naturalistycznej i stanowiącej jej „uzupełnienie”, ale zarazem pokazuje, że abstrakcja psychologiczna nie podpada wraz z abstrakcją naturalistyczną pod jeden istotowy rodzaj abstrakcji. Otóż abstrakcja psychologiczna nie funkcjonuje w istotowej analogii do abstrakcji naturalistycznej i nie różni się od niej jedynie odmiennym ukierunkowaniem. Abstrakcja psychologiczna bowiem nie ma — analogicznie do abstrakcji naturalistycznej — jednostronnego charakteru, zamykającego dostęp do całej rzeczywistości. O ile w przyrodoznawstwie abstrahuje się od wszystkiego, co duchowe, o tyle czy sta psychologia nie może na zasadzie prostego przeciwieństwa do przyrodoznawstwa ustanowić swego przedmiotu przez samą tylko abstrakcję od tego, co cielesne<sup>134</sup>. Wręcz przeciwnie, abstrakcja psychologiczna nakierowana na to, co w przeżyciach psychicznych istotowo swoiste, „w rzeczywistości raczej zachowuje w sobie — pisze Janssen — uniwersalnie i konkretnie całość bytu”<sup>135</sup>. W doświadczeniu psychologicznym dochodzi do źródłowej prezentacji tego, co psychiczne w świecie przeżywanym, do prezentacji poprzedzającej wszelkie naukowe rozgraniczenia na to, co wewnętrzne, i na to, co zewnętrzne, przywodzącej te naukowe pojęcia do zawartości czystego psychologicznego samodoświadczenia. Rozróżnienie zewnętrznego doświadczenia, na którym opiera się przyrodoznawca, i wewnętrznego doświadczenia psychologa okazuje się problematyczne, ponieważ doświadczenie psychologiczne obejmuje nie tylko wewnętrzne, lecz także zewnętrzne doświadczenie: w świecie przeżywanym wszystko jest czymś subiektywnym, doświadczanym w psychicznych przeży-

<sup>134</sup> Zob. ibidem, s. 244.

<sup>135</sup> P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970, s. 49 (przypis 45).



ciach, a zatem również zewnętrzne doświadczenie, jeżeli dokonuje się w tych przeżyciach, może być nazwane doświadczeniem psychologicznym<sup>136</sup>. Stosownie do takiego rozumienia psychologicznego doświadczenia sama fenomenologiczna psychologia staje się nauką obejmującą zakresem swego badania wszelką przedmiotowość. Tak więc fenomenologiczna psychologia intencjonalna okazuje się nauką uniwersalną, traktującą wszelkie przedmioty jako intencjonalne obiekty świadomości, aczkolwiek jeszcze nie w sposób transcendentálny. „Pole otwarte przez [...] czystą psychologię — pisze Jacques Derrida — ma [...] przewagę nad wszystkimi innymi dziedzinami, a jego ogólność góruje nad nimi wszystkimi. W nim właśnie wyłaniają się nieuchronnie wszystkie przeżycia i za jego pośrednictwem ujawnia się sens każdej dziedziny lub każdego określonego przedmiotu”<sup>137</sup>. Redukcja fenomenologiczno-psychologiczna nie jest zatem redukcją do samego tylko życia psychicznego, lecz także do wszystkiego, co w tym życiu jest intencjonalnie zawarte, i jako taka nie zetraca niczego z pełnej konkretności tego, co światowo-realne<sup>138</sup>.

Twierdzić — jak Kern — że na drodze przez psychologię nie dochodzimy do konkretnej subiektywności, to nie dostrzegać również jedyne go w swym rodzaju paralelizmu między tym, co psychiczne, i tym, co transcendentálne, między redukcją fenomenologiczno-psychologiczną i redukcją transcendentálno-fenomenologiczną, między czystą psychologią i transcendentálną filozofią; paralelizmu, o którym w ogóle nie ma mowy na drodze kartezjańskiej, na której „w jednym skoku” wkraczamy w transcendentálną subiektywność, bez pośrednictwa fenomenologicznej psychologii. Ten paralelizm rzuca światło na rozumienie redukcji jako zmiany nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentálne, zmiany, przy której zachowujemy treściową zawartość naszego empirycznego doświadczenia. Pod tym względem można doszukać się podobieństwa między drogą przez psychologię i drogą kantowską, ponieważ na drodze kantowskiej redukcja jest rozumiana jako zmiana nastawienia. Poza tym droga przez psychologię — podobnie jak droga kantowska, czyli droga przez ontologię czy krytykę nauk pozytywnych — jest drogą pośrednią; co więcej,

<sup>136</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 222–224. Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987, s. 124.

<sup>137</sup> J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa 1997, s. 20.

<sup>138</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 132.



można ją uznać — jak to czyni Ante Pažanin — za drogę przez ontologię, acz ontologię specyficzną, to znaczy regionalną ontologię „ducha” czy „świadomości”, bądź — dodajmy — za drogę przez krytykę nauki, jaką jest czysta psychologia, nauki fenomenologicznej, chociaż jeszcze pozytywnej<sup>139</sup>. Paul Janssen twierdzi wprost, że zamiast o dwóch drogach do transcendentualnej fenomenologii: drodze przez ontologię czy *Lebenswelt* (w naszej terminologii: drodze kantowskiej) i drodze przez psychologię, należałoby raczej mówić o jednej drodze, która może przebiegać w dwóch kierunkach. Uzasadniając swój pogląd, Janssen dostrzega istotowe pokrewieństwo między *Lebenswelt* i tym, co psychiczne. Abstrakcja psychologiczna zachowuje konkretnie i uniwersalnie całość bytu, ponieważ to, co psychiczne, ma charakter tego, co wstępnie dane w *Lebenswelt*. „*Lebenswelt* i psychologia — pisze Janssen — nadają się na drogi dostępu do fenomenologii transcendentualnej, ponieważ wprowadzają w uniwersalną korelację świadomości i świata (w jeszcze nietranscendentualny sposób)”<sup>140</sup>. Sam Janssen rozpoznaje jednak zasadniczą różnicę między tymi dwoma drogami. Na drodze przez psychologię dochodzi do przemiany subiektywności psychologicznej w subiektywność transcendentualną, tak że czysta psychologia przechodzi w fenomenologię transcendentualną, podczas gdy na drodze przez *Lebenswelt* takie rozstrzygnięcie okazuje się problematyczne<sup>141</sup>.

Zdaniem Husserla, fenomenologiczna psychologia nie jest jedną z wielu nauk pozytywnych, lecz ma wyjątkowy status, ponieważ na mocy przedziwnej paralelności między tym, co psychiczne, i tym, co transcendentualne, pokrywa się z transcendentualną filozofią. „Gałkiem szczególne jest (...) — pisze Derrida — podporządkowanie czystej psychiczności wobec świadomości transcendentualnej jako pradžiedziny. Dziedzina czystego doświadczenia psychologicznego pokrywa w istocie całość dziedziny tego, co Husserl nazywa doświadczeniem transcendentualnym”<sup>142</sup>. Pomimo pokrywania się tego, co psychiczne, z tym, co transcendentualne, psychologii fenomenologicznej z fenomenologią transcendentualną należy jednak „zachować niepewny i zagrożony dystans między paralelnymi obszarami”<sup>143</sup>. „Wnioskowanie — komentuje

<sup>139</sup> Zob. A. Pažanin: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 97 (przypis 199).

<sup>140</sup> P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 49 (przypis 45).

<sup>141</sup> Zob. ibidem.

<sup>142</sup> J. Derrida: *Głos i fenomen...*, s. 20.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 23.

Derrida — z tej *paralelności o adekwatności* jest najbardziej kuszącym, najsutelniejszym, a zarazem najbardziej obskurantycznym pomieszaniem: *psychologizmem transcendentalnym*<sup>144</sup>. W istocie, między czystą psychologią i filozofią transcendentalną, między *epoché* psychologiczną i *epoché* transcendentalną zachodzi przedziwny paralelizm, naprowadzający na osobliwy odcień sensu (*Nuance*), a „tego rodzaju »odcienie« sensu, który powstaje przez samą tylko zmianę nastawienia, ma mieć wielkie, a nawet wręcz zasadnicze znaczenie dla wszelkiej prawdziwej filozofii”<sup>145</sup>. Ten osobliwy odcień sensu powoduje zmiana interpretacji (*Umdeutung*) tego, co subiektywne, z interpretacji psychologicznej na interpretację transcendentalną. To właśnie „dziwacznie się prezentujące »odchylenie sensu« (*Nuancierung*) [...] wiedzie od czystej psychologii wnętrza do transcendentalnej fenomenologii”<sup>146</sup>.

Ten paralelizm między tym, co psychiczne, i tym, co transcendentalne, sięga podstaw samej fenomenologii. W *Phänomenologische Psychologie...* podstawowa myśl fenomenologii, że Ja transcendentalne nie jest niczym innym niż Ja naturalne, a zarazem różni się od niego, zostaje wyrażona następująco: Ja transcendentalne nie jest w naturalnym sensie połączone z Ja empirycznym (psychologicznym), ani też oddzielone od niego jako drugie Ja w sensie naturalnego „jedno poza drugim” (*Außer-einander*); zachodzi więc między nimi stosunek przedziwnej paralelności<sup>147</sup>. Jeżeli akcentujemy identyczność Ja empirycznego i Ja transcendentalnego, to nie można mówić o ich naturalnym połączeniu, ponieważ doszłoby wtedy do zniesienia różnicy między nastawieniem naturalnym a nastawieniem transcendentalnym, natomiast identyczność tych dwóch Ja byłaby rozumiana na wzór identyczności rzeczy w obrębie naturalnego świata, identyczności, która stanowi rezultat syntezy identyfikacji<sup>148</sup>. Identyczność Ja empirycznego i Ja transcendentalnego ma charakter *sui generis*, jako że w wypadku tej identyczności nie chodzi o dwa najpierw różne aspekty tego samego Ja, które następnie dochodzą do identyfikacji za pomocą świadomościowych syntez, lecz o to, że — przywołajmy komentarz Elizabeth Ströker — „jako Ja transcendentalne nie jestem niczym innym jak określonym ro-

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> E. Husserl: *Nachwort...*, s. 147 (60–61).

<sup>146</sup> Ibidem, s. 148 (62).

<sup>147</sup> Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 294, 342.

<sup>148</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 120, 137.

dzajem i sposobem refleksyjnego egzystowania mojego Ja empirycznego”<sup>149</sup>. W tym kontekście Manfred Brelage zauważa, że „transcendentalna fenomenologia (...) odsłania tylko mój byt w tych dokonaniach, które wcześniej jedynie funkcjonowały i w swym funkcjonowaniu jako takie były dla mnie ukryte”, tak że różnica między Ja empirycznym i Ja transcendentalnym jest różnicą sposobów apercepcji jednego i tego samego Ja<sup>150</sup>. Stąd wniosek, że jeżeli chodzi o różnicę między Ja empirycznym i Ja transcendentalnym, to również nie należy jej rozumieć w sensie naturalnego oddzielenia. W *Kryzysie...* czytamy: „(...) to, co w naiwnej pozytywności czy obiektywności jest jedno poza drugim (*Außereinander*), widziane od wewnątrz stanowi intencjonalny spłot (*Ineinander*)”<sup>151</sup>. Za pomocą pojęcia intencjonalnego spłotu można wyjaśnić znaczenie fenomenologicznego podwojenia Ja: podwojenie Ja ma sens intencjonalnego splecenia czy intencjonalnego przenikania się pod względem uniwersalnej apercepcji świata. Husserl objaśnia paradoks podmiotowości, pisząc, że jako absolutne *ego* „znajduję w moim konstytuującym wszelki obiektywny byt życiu samego siebie jako korelat obowiązywania w apercepcyjnej postaci jako Ja człowiek, ważny jako przedmiot, mianowicie jako treść pewnej samoobiektywizacji (samoapercepcji), która jako własne dokonanie — jako dokonanie wyznaczające mnie samemu realny sens — należy właśnie do mego absolutnego bytu”<sup>152</sup>. W ten sposób subiektywność transcendentualna apercytuje samą siebie jako ludzką świadomość istniejącą w świecie, konstytuując się zarazem jako fenomen w sobie samej na mocy własnego, obiektywizującego, stale spełnianego dokonania, jakim jest uniwersalna apercepcja świata. Człowiek jako a p e r c y p o w a n y twór ważności okazuje się fenomenem transcendentualnej subiektywności, ponieważ wszystko, co ma charakter światowy, przemienia się w „uniwersum transcendentualnych ważności (*Geltungen*)”<sup>153</sup>.

To intencjonalne przenikanie się, czy nawet, jak mówi Husserl, swoiste pokrywanie się (*Deckung*) dwóch sfer doświadczenia: psychologicznego i transcendentualnego, powinno być rozumiane

<sup>149</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>150</sup> M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 118.

<sup>151</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie...*, s. 260.

<sup>152</sup> E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 343.

<sup>153</sup> Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 116.

w tym sensie, że sama tylko zmiana nastawienia pozwala przemienić psychologiczne samodoświadczenie w transcendentale samodoświadczenie, a mimo tej zmiany niezmienną pozostaje zawartość treściowa świadomości. W konsekwencji „refleksyjne, »wewnętrzne doświadczenie« psychologicznej świadomości — aby się odwołać do Marbacha — staje się tematyzacją anonimowego »transcendentalnego doświadczenia« czystej świadomości, opisowa psychologia »psychicznych fenomenów« — analizą intencjonalności świadomości”<sup>154</sup>. Na drodze przez psychologię Husserl mocno akcentuje, że po dokonaniu redukcji w odniesieniu do obowiązywania świata z psychologicznie wewnętrznego doświadczenia, które jest jeszcze doświadczeniem świata, powstaje transcendentale doświadczenie, w którym nie dochodzi do uznania żadnego realnego bytu<sup>155</sup>. Husserl pisze wprost: „Transcendentale doświadczenie nie jest niczym innym jak (...) transcendentale zredukowanym czysto psychologicznym doświadczeniem. Zamiast psychologicznego »fenomenu« mamy teraz fenomen transcendentalny. Każde jednostkowe czysto psychiczne doświadczenie wskazuje co do treści takie samo transcendentale doświadczenie, ale uwolnione od swego »psychicznego« (a więc światowo realnego) sensu, jeżeli później dokonamy na nim transcendentalnej redukcji oczyszczającej je ze światowego sensu. W ten właśnie sposób psychiczne *ego* przemienia się w *ego* transcendentale, które odnajduje się wciąż na nowo w każdej refleksji (transcendentalnej refleksji) odsłaniającej samego siebie w transcendentálnych własnościach, tak jak psychologiczne *ego* wciąż na nowo — stosownie do zmienionego redukcyjnego nastawienia — w psychologicznych własnościach”<sup>156</sup>. Po dokonaniu transcendentalno-fenomenologicznej redukcji to, co czysto psychiczne, zostaje tym samym pozbawione sensu światowego i staje się tym, co czysto transcendentale.

Pod wpływem idei czystej psychologii dokonuje się przemiana fenomenologiczno-psychologicznej *epoché* w transcendentalno-fenomenologiczną redukcję, to znaczy radykalna zmiana nastawienia, w której świat nie jest już założony jako wstępnie dany, lecz jawi się jako korelat konstytuującej go subiektywności<sup>157</sup>. To właśnie charakterystyczne dla czystej psychologii zainteresowanie

<sup>154</sup> R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 70.

<sup>155</sup> E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 341.

<sup>156</sup> Ibidem, s. 275.

<sup>157</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 259.

tym, co subiektywne, rozbudza potrzebę radykalnego namysłu nad życiem świadomościowym, naprowadzając na ideę redukcji transcendentально-fenomenologicznej, która znosi wszelką naiwność, również naiwność czystej psychologii. Jeżeli „transcendentalne doświadczenie nie jest niczym innym jak (...) transcendentalnie zredukowanym czysto psychologicznym doświadczeniem”<sup>158</sup>, a „każdy czysto psychologiczny wgląd (...) daje się co do całej swej treści przetwarzać transcendentalnie”<sup>159</sup>, to na mocy samej tylko zmiany interpretacji tego, co psychologiczne, na to, co transcendentalne, czysta psychologia traci swe pozytywne znaczenie, przechodząc w transcendentalną fenomenologię. Czysta psychologia dzięki redukcji transcendentально-fenomenologicznej zostaje wprowadzie pozbawiona naturalnych ograniczeń i przemienia się w fenomenologię transcendentalną, ale nie należy tej przemiany rozumieć w ten sposób, że psychologia powstała wcześniej niż fenomenologia, ponieważ „dopiero transcendentalna nauka o świadomości dostarcza pełnego wglądu w istotę czystej psychologii, jej fundamentalną funkcję i warunki możliwości”<sup>160</sup>, a „czysta psychologia jako pozytywna nauka o świadomości odsyła do transcendentalnej nauki o czystej subiektywności”<sup>161</sup>. Zdaniem Elizabeth Ströker, w tym wzajemnym spleceniu fenomenologii i psychologii nie mamy do czynienia z *circulus vitiosus*, lecz ze „szczególną sytuacją hermeneutyczną”, jako że droga przez psychologię prezentuje się w horyzoncie antycypowanej fenomenologii transcendentalnej, która ze swej strony nie pozostaje stałym, niesproblematyzowanym punktem dojścia, lecz podlega nowemu samoobjaśnieniu za pomocą psychologii<sup>162</sup>. Czysta psychologia nie jest jeszcze fenomenologią transcendentalną, lecz drogą dochodzenia do niej, przy czym doszedłszy do fenomenologii transcendentalnej, nie dystansujemy się od psychologii, lecz zyskujemy wgląd w jej istotę i warunki możliwości. W porządku ugruntowania fenomenologia transcendentalna wyprzedza zatem fenomenologiczną psychologię i stanowi jej warunek możliwości, a w porządku odsłaniania transcendentalnej subiektywności (rozpoznającego dochodzenia do niej) fenomenologiczna psychologia ma „prope-

<sup>158</sup> E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 275.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 276.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 257.

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 122.

deutyczne znaczenie dla wzniesienia się do transcendentalnej filozofii<sup>163</sup> i jako taka służy „jako wstępny stopień odsłonięcia istoty fenomenologii transcendentalnej”<sup>164</sup>. Jeżeli Husserl czystą psychologię rozumie wprost jako fenomenologię, to nadaje fenomenologii niewłaściwy sens pedagogiczny: tak rozumiana fenomenologia jest wyłącznie „propedeutyką fenomenologii transcendentalnej”<sup>165</sup>. Z punktu widzenia pedagogicznego należy podkreślić zalety tej pośredniej drogi do transcendentalnej subiektywności. Sama redukcja transcendentalno-fenomenologiczna rozumiana jako zmiana nastawienia, przekraczająca wszelkie dotychczasowe doświadczenie życiowe, okazuje się co do możliwości i rzeczywistości niezrozumiała dla ludzi, którzy z istotowych powodów żyją w pozytywności naturalnego nastawienia<sup>166</sup>. Dlatego należało opracować pośrednią drogę do redukcji, jaką jest droga przez pozytywność psychologii, droga, która „ma swe duże propedeutyczne zalety”<sup>167</sup>.

Paralelizm między tym, co psychiczne, i tym, co transcendentalne, ma rozstrzygające znaczenie dla właściwego objaśnienia sensu transcendentalnej anonimowości. Problem anonimowości sprowadza się w istocie do problemu identyczności Ja empirycznego i Ja transcendentalnego, ponieważ identyczność ta jest rozumiana w ten sposób, że jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja nie jestem niczym innym jak „Ja transcendentalnym w modus naiwnego zakrycia”, to znaczy w *modus* anonimowości<sup>168</sup>. To właśnie na drodze przez psychologię Husserl rozważa problem identyczności Ja empirycznego i Ja transcendentalnego z czysto fenomenologicznego punktu widzenia, rozpoznając pełną konkretność transcendentalnego życia świadomości. Można przyznać rację Ströker, która w przeciwieństwie do Kerna uważa, że spośród różnych dróg do redukcji droga przez psychologię jest najbardziej oddalona od drogi kartezjańskiej: o ile na drodze kartezjańskiej transcendentalne *ego* jest ujmowane jako pewna swoista dziedzina bytowa, przeciwstawiona światu, do którego należą również faktyczno-empiryczne podmioty, a takie przeciwstawienie sprzyja

<sup>163</sup> E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 276.

<sup>164</sup> Ibidem, s. 287.

<sup>165</sup> Zob. ibidem, s. 270, 295.

<sup>166</sup> Zob. ibidem, s. 276–277.

<sup>167</sup> Zob. ibidem, s. 347.

<sup>168</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 214.



dualizmowi koniecznego (absolutnego) transcendentально-egologicznego bytu i przypadkowego bytu ludzkiego Ja, dualizmowi zamykającemu dostęp do transcendentальной świadomości w jej konkretnej pełni, o tyle na drodze przez psychologię konkretne ludzkie Ja odsłania w sobie za pomocą redukcji *ego* transcendentalne, nie zatracając niczego ze swej konkretności<sup>169</sup>. Jeżeli chodzi o objaśnienie relacji między konkretną i transcendentálną subiektywnością, to droga przez psychologię ma również przewagę nad drogą kantowską, z którą wiele ją łączy, szczególnie jeśli chodzi o związek psychologii i *Lebenswelt*. W niektórych miejscach trudno wprawdzie odróżnić te drogi, ale na drodze kantowskiej nie dochodzi do przemiany subiektywności psychologicznej w subiektywność transcendentálną, przemiany, która określa sens treściowej identyczności Ja empirycznego i Ja transcendentального. Szczególny charakter tej drogi rozpoznaje Elling Schwabe-Hansen, pisząc: „Dla zrozumienia stosunku między konkretną i transcendentálną subiektywnością spośród dróg redukcji droga przez psychologię jest szczególnie ważna, ponieważ na tej drodze zostaje objaśniona treściowa identyczność konkretnej i transcendentальной subiektywności”<sup>170</sup>.

W ramach drogi przez psychologię zostaje zatem wyeksponowana istotna cecha redukcji transcendentально-fenomenologicznej: sama tylko zmiana nastawienia pozwala przemienić świadomość psychologicznie czystą w świadomość transcendentálnie czystą, nie zatracając niczego z istotowej swoistości subiektywności psychologicznej, jako że cała czysta zawartość psychiczna, do której dochodzimy za pomocą redukcji fenomenologiczno-psychologicznej, zostaje zachowana po spełnieniu redukcji transcendentально-fenomenologicznej jako transcendentálna zawartość, przy czym to, co w owej zawartości ma pozytywne, psychologiczno-realne znaczenie, zyskuje status fenomenu, zgodnie z zasadą, że wszelka pozytywność, a więc również psychologiczna, jest noematycznym tworem transcendentálnych dokonań<sup>171</sup>. Transcendentálne oczyszczenie świadomości nie powoduje zatem jej zubożenia, a sama transcendentálna świadomość nie może być uznana — jak w ujęciu Kanta — za formę bez treści, za świadomość w ogóle, lecz stanowi uniwersálną i konkretną sferę bytową. Co więcej, transcendentálna

<sup>169</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 136—137.

<sup>170</sup> E. Schwabe-Hansen: *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 62.

<sup>171</sup> Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 341—242.

zawartość świadomości rozszerza się, obejmując noematyczne korelaty uniwersalnej apercepcji świata, a w rezultacie odsłonięta dzięki redukcji transcendentally-fenomenologicznej subiektywność staje się bogatsza od subiektywności psychologicznej<sup>172</sup>.

Na drodze przez intencjonalną psychologię dochodzimy więc do tego, czego nie osiągamy na drodze kartezjańskiej, to znaczy do pełnej konkretnej świadomości, która po dokonaniu redukcji transcendentally-fenomenologicznej obejmuje świat jako swój korelat, i tym samym dysponujemy, podobnie jak na drodze kantowskiej, szerokim pojęciem subiektywności. Specyficzny charakter tej drogi, odróżniający ją od drogi kantowskiej, polega na tym, że tematyka transcendentally stała się zrozumiała konkretno-naocznie, a nie za pomocą konstrukcyjnych figur myślowych<sup>173</sup>. To właśnie na drodze przez psychologię Husserl objaśnia sens transcendentally anonimowości i pod tym względem droga ta ma pierwszeństwo przed innymi drogami. Można na niej najlepiej zrozumieć treściową identyczność Ja empirycznego i Ja transcendentally, która stanowi klucz do rozwiązania zagadki anonimowości.

---

<sup>172</sup> Zob. ibidem, s. 342.

<sup>173</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 72.



## Rozdział czwarty

redukcja  
transcendentalno-fenomenologiczna  
jako zniesienie aNimowości  
transcendentalnej konstytucji świata





## Redukcja i *epoché*

W rozważaniach na temat dróg do redukcji wykazaliśmy, że różne drogi są z sobą ściśle związane, toteż nie mogą być rozpatrywane niezależnie od siebie. Na taki aspekt dróg zwracają uwagę znani komentatorzy dzieł Husserla. Rudolf Boehm<sup>1</sup>, Thomas Seeborn<sup>2</sup> i Iso Kern<sup>3</sup> zgodnie twierdzą, że różne drogi do redukcji pozostają zazwyczaj we wzajemnym splątaniu, ponieważ łączy je wspólny punkt wyjścia, tak że trudno je od siebie wyraźnie oddzielić. Paul Janssen — jak już zaznaczyliśmy we wcześniejszych rozważaniach — uważa, że w szczególności dwie drogi: droga przez *Lebenswelt* (w naszej terminologii: droga kantowska) oraz droga przez psychologię, są w ujęciu prezentowanym w *Kryzysie nauk europejskich...* tak ściśle z sobą połączone, że lepiej mówić o jednej drodze, która przebiega w dwóch kierunkach<sup>4</sup>. Z kolei Elling Schwabe-Hansen bardzo mocno akcentuje, że różne drogi nie są różnymi wersjami redukcji, lecz pokazują jedynie odmienne jej aspekty i w żadnym wypadku się nie wykluczają, lecz uzupełniają, dlatego też żadna z dróg nie może rościć sobie pretensji do bycia jedyną właściwą drogą do transcendentnej subiektywności<sup>5</sup>. „Kartezjańska droga pozostaje w związku z problematyką

---

<sup>1</sup> Zob. R. Boehm: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. XXXI—XXXII.

<sup>2</sup> Zob. T. Seeborn: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik. Bonn 1962, s. 53.

<sup>3</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 195.

<sup>4</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970, s. 49 (przypis 45).

<sup>5</sup> Zob. E. Schwabe-Hansen: *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. München 1991, s. 55, 62—63.



ugruntowania i dążeniem do absolutnego początku filozofii. Droga przez ontologię pokazuje, że świat jest korelatem świadomości od niej uzależnionym. Droga przez psychologię odsłania czystą świadomość i jej akty”<sup>6</sup>.

Zdaniem Seebohma, drogi do redukcji są różne, ale sama transcendentualno-fenomenologiczna redukcja jest jedna i „implikuje wszystkie konieczne kroki, aby opuścić naturalne nastawienie i odpowiednio przewyciężyć również naturalne pojęcie przedmiotu”<sup>7</sup>. Wszystkie drogi do redukcji łączy krytyka naturalnej postawy, która uznaje zastany w swym istnieniu świat za bezproblematyczny. W zależności od dróg do redukcji sposób bycia naturalnego życia — by odwołać się do Antonia Aguirrego — jest określony za pomocą równoznacznych terminów: „sama przez się zrozumiałość zastanego świata”, „przeświadczenie o istnieniu świata”, „uniwersalna apercpcja świata”, „założenie świata”, „przesąd świata”, przy czym o równoznaczności tych terminów decyduje zbieganie się ich znaczeń w znaczeniu innego podstawowego terminu, będącego uniwersalnym określeniem świadomości świata, jakim jest „teza naturalnego nastawienia”, terminu rozumianego w znaczeniu, jaki Husserl mu nadał w *Ideach I*<sup>8</sup>. Sama zaś redukcja transcendentualna w sensie *epoché* polega na wyłączeniu oznaczonego w tych terminach uznania w bycie świata, założonego we wszelkim naturalnym doświadczeniu.

W dotychczasowych rozważaniach traktowaliśmy redukcję fenomenologiczną, a ściślej mówiąc: redukcję transcendentualno-fenomenologiczną, jako *epoché* w odniesieniu do przesądów naturalnego nastawienia. Takie rozstrzygnięcie terminologiczne może się jednak wydawać się problematyczne. Niektórzy komentatorzy uważają, że *epoché* stanowi pierwszy krok postępowania fenomenologicznego, a sama redukcja jest czymś więcej niż *epoché* i oznacza całą metodę schodzenia do transcendentualnej subiek-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>7</sup> T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 77.

<sup>8</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 51 (przypis 61). Antonio Aguirre odwołuje się do Dodatku 31. *Phänomenologische Psychologie...*, gdzie terminy te występują i odsyłają do wykładni tezy naturalnego nastawienia zaprezentowanej w *Ideach I*. Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962, s. 530–531.

tywności<sup>9</sup>. Bez wątpienia, redukcja fenomenologiczna w szerszym sensie obejmuje różne typy redukcji, jak redukcja filozoficzna, redukcja psychologiczna, redukcja transcendentálna, redukcja ejdetyczna, redukcja primordialna czy redukcja apodyktyczna. Nie takie szerokie znaczenie redukcji mamy jednak na uwadze, gdy zastanawiamy się nad tym, czy *epoché* jest identyczna z redukcją fenomenologiczną. Chodzi nam o redukcję fenomenologiczną w ścisłym sensie, to znaczy o redukcję transcendentálno-fenomenologiczną jako podstawowy zabieg metodyczny, umożliwiający opuszczenie naturalnego nastawienia i odsłonięcie transcendentálnej subiektywności konstytuującej byt świata. Pozostałe redukcje albo nie mają charakteru transcendentálnego, jak redukcja filozoficzna<sup>10</sup> czy redukcja psychologiczna, albo umożliwiają tematyzację określonych zasobów już odsłoniętej transcendentálnej subiektywności, czy raczej — jej dalsze odsłanianie, jak redukcja ejdetyczna, redukcja primordialna, redukcja apodyktyczna, i jako takie są wtórne względem redukcji fenomenologicznej w ścisłym sensie (redukcji transcendentálno-fenomenologicznej).

<sup>9</sup> Zob.: I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 238 (przypis 1); E. Schwabe-Hansen: *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 64–68; D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla*. Tłum. M. Świąch. Kraków 2012, s. 65. Na temat rozróżnienia *epoché* i redukcji transcendentálnej w literaturze przedmiotu zob. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 25.

<sup>10</sup> Pojęcie redukcji filozoficznej pojawia się w *Ideach I*, gdzie czytamy, że filozoficzna *epoché* polega na tym, „że w odniesieniu do zawartości teoretycznej wszelkiej zastanej filozofii powstrzymujemy się całkowicie od sądu i wszystkie nasze dowodzenia przeprowadzamy w ramach tej rezerwy”. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.–3. Aufl. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 39–40. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 57–58. W późniejszej uwadze na marginesie we własnym egzemplarzu *Idei I* Husserl dodaje, że filozoficznej *epoché* nie należy mieszać z redukcją fenomenologiczną. Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 2: *Ergänzende Texte (1912–1929)*. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 3/2. Den Haag 1976, s. 482.

Husserl początkowo posługiwał się dwoma terminami: „redukcja fenomenologiczna” i „redukcja transcendentualna”, ale terminów tych używał zamiennie, tak że trudno ustalić różnice w ich sposobie użycia. Następnie w latach dwudziestych XX wieku w ramach opracowywania drogi przez psychologię autor *Idei I* dochodzi do wniosku, że redukcja fenomenologiczna nie musi mieć charakteru transcendentualnego, ponieważ może ją przeprowadzić nie tylko transcendentualny fenomenolog, ale również psychologiczny fenomenolog. W związku z różnicą między transcendentualną fenomenologią a fenomenologiczną psychologią Husserl uściśla termin „redukcja fenomenologiczna”, dokonując rozróżnienia między redukcją fenomenologiczno-psychologiczną i redukcją transcendentualno-fenomenologiczną, przy czym jedynie ta ostatnia jest metodą dostępu do sfery transcendentualnego doświadczenia. Mając na uwadze to uściślenie, w *Postówiu* do *Idei I* twórca fenomenologii zaznacza, że „mówimy obecnie dokładniej” o redukcji transcendentualno-fenomenologicznej jako zmianie nastawienia<sup>11</sup>.

Powróćmy do kwestii relacji: redukcja fenomenologiczna (a ściślej mówiąc: redukcja transcendentualno-fenomenologiczna) — *epoché*. Czy należy przyznać rację tym komentatorom, którzy uważają, że *epoché* w sensie powstrzymania się od przesądu naturalnego świata (tezy naturalnego nastawienia) stanowi pierwszy krok postępowania fenomenologa, dający się oddzielić od jego następnego kroku, jakim jest odsłonięcie transcendentualnej subiektywności stale konstytuującej byt świata? Zaważmy, że sam Husserl w *Kryzysie nauk europejskich...*, odróżnia *epoché* od transcendentualnej redukcji. Tytuł 41. paragrafu *Kryzysu...* brzmi: „Autentyczna transcendentualna *epoché* umożliwia »transcendentualną redukcję« — odkrycie i badanie transcendentualnej korelacji świata i świadomości świata”<sup>12</sup>. *Epoché* w sensie wyłączenia tezy naturalnego nastawienia byłaby pierwszym metodycznym krokiem, który umożliwiałby redukcję w sensie

<sup>11</sup> Zob. E. Husserl: *Nachwort*. In: Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971, s. 144. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Postowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 56.

<sup>12</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 154—155.

transcendentalnego badania korelacji świata i sposobów jego prezentacji. Sam Husserl jednak nie respektuje tego rozróżnienia terminologicznego i posługuje się zwykle terminami: „redukcja transcendentalna” oraz *epoché* zamiennie, i to nie tylko w swych wczesnych tekstach. Na przykład w *Idei fenomenologii...* mówi o redukcji fenomenologicznej w sensie „wykluczenia wszelkich transcendentnych uznań w (bycie)”<sup>13</sup>. W *Ideach I* redukcja i *epoché* są równoznaczne — oznaczają zarówno powstrzymanie się od spełniania wszelkich transcendentnych tez, jak i odsłonięcie transcendentalnej subiektywności<sup>14</sup>. Z kolei w *Medytacjach kartezjańskich...* czytamy, że fenomenologiczna *epoché* nie konfrontuje nas z nicością, lecz jest „radikalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony”<sup>15</sup>.

Husserl zatem, posługując się terminami: „redukcja” i *epoché*, najczęściej używa ich zamiennie. Z punktu widzenia merytorycznego zamienne używanie tych terminów jest bardziej uzasadnione niż ich terminologiczne rozróżnianie. Względem merytorycznym bowiem przemawiają za tym, by nie oddzielać *epoché* od redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Jeżeli Husserl w przytoczonym 41. paragrafie *Kryzysu...* mówi, że *epoché* umożliwia redukcję, czyli odkrycie i badanie korelacji świata i świadomości świata, to sugeruje, że *epoché* jest samym tylko zawieszeniem tezy naturalnego nastawienia, a redukcja stanowi rozjaśnienie owej tezy jako konstytuującego dokonania świadomości. Józef Czarowski, komentując owo rozróżnienie, zwraca uwagę na to, że mocno wątpliwe wydaje się, aby *epoché* miała charakter czysto

<sup>13</sup> E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Aufl. 2. Den Haag 1958, s. 5. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 13.

<sup>14</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 68–69, 208–209 [97, 293–294].

<sup>15</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 60. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 29.

metodyczny, w pełni niezależny od transcendentualno-fenomenologicznej redukcji jako badania korelacji świadomości i świata. „Czy można (...) uznać — pisze Czarkowski — że *epoché* ma charakter czysto metodyczny, nie zakładający filozoficznego rozstrzygnięcia w duchu transcendentualnego subiektywizmu, które to rozstrzygnięcie następowałoby dopiero na etapie redukcji? Wydaje się to mocno wątpliwe. Trzeba raczej przyznać rację tym krytykom, którzy wykazują, że nie istnieje żadna »czysto metodyczna« *epoché*, która byłaby niezależna od filozofii transcendentualnego subiektywizmu. *Epoché* jako metoda musi od początku zawierać *implicite* transcendentualno-fenomenologiczne rozstrzygnięcie. Aby móc wyłączyć tzw. generalną tezę naturalnego nastawienia, musimy ją już jakoś rozumieć, właśnie jako tezę, która daje się wyłączyć, a tym samym musimy pojmować istnienie świata jako odpowiednik tezy. Rozjaśnienie lub zrozumienie nie następuje więc dopiero w następnym kroku redukcyjnym, lecz jest już założone w pierwszym kroku. Wydaje się, że wyłączenie tezy i jej rozjaśnienie nie mogą być dwiema całkowicie różnymi fazami postępowania redukcyjnego”<sup>16</sup>. Mówiąc o krytykach, którzy uznają, że *epoché* nie daje się oddzielić od redukcji, Czarkowski ma w szczególności na uwadze Antonia Aguirrego. Badacz ten bowiem twierdzi, że nie istnieje czysto metodyczna *epoché*, która byłaby niezależna od transcendentualnej filozofii — pozornie czysto metodyczny charakter *epoché* odsłania się jako transcendentualno-fenomenologiczne rozstrzygnięcie, które w jej metodycznym charakterze jest zawsze już założone, tak że samą *epoché* można uznać za transcendentualno-fenomenologiczną metodę, metodę filozofii<sup>17</sup>. Do zwolenników tezy, że *epoché* i redukcja nie dają się od siebie oddzielić, należy również Gerd Brand. Jego zdaniem, terminy: „fenomenologiczna redukcja” i *epoché* mogą być używane zamiennie, jako że oznaczają powrót do źródłowej oczywistości doświadczenia, a taki powrót ma dwa aspekty: pozytywny i negatywny, a więc jest schodzeniem „do”, odsłonięciem, a zarazem wstrzymaniem się „od”, wyłączeniem. W konsekwencji redukcja nie może być rozumiana jedynie jako operacja udostępniająca nam transcendentualną podstawę, ponieważ jest w niej również współzawarte ujmowanie w nawias, natomiast *epoché* nie spro-

<sup>16</sup> J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentualnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 36.

<sup>17</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 55, 59–60.

wadza się do samego tylko wyłączenia tego, co przekracza zakres źródłowej oczywistości, lecz jest zarazem schodzeniem do samych rzeczy danych w takiej oczywistości<sup>18</sup>. Z kolei Michael Theunissen zauważa, że *epoché* ma wprawdzie zasadniczo negatywny wydźwięk implikowany w wyłączeniu, w powstrzymaniu się „od”, podczas gdy redukcja jest pozbawiona negatywnych konotacji i oznacza sprowadzenie do źródła, czyli do transcendentualnej świadomości konstytuującej świat, ale identyfikacja tych terminów jest tak samo możliwa, jak ich odróżnienie, ponieważ „redukcja i *epoché* są dwoma różnymi stronami jednej i tej samej rzeczy”<sup>19</sup>. Cały bowiem ruch skierowany od tego, co pochodne, do tego, co źródłowe, od świata naturalnego nastawienia do konstytuującej byt świata subiektywności ma negatywno-pozytywny aspekt, dzięki któremu *epoché* uczestniczy w pozytywności redukcji, a redukcja — w negatywności *epoché*. Owa jedność pozytywności i negatywności polega na tym, że „fenomenologia jako odkrycie źródła jest i pozostaje przewyciężeniem naiwności jako zapomnienia źródła”<sup>20</sup>. Naiwność ta, tkwiąc w zapomnieniu (anonimowości) prawdziwego źródła, nadaje temu, co pochodne, pozór źródłowości. W odniesieniu do naiwności naturalnego nastawienia redukcja zachowuje się wprawdzie czysto negatywnie, ale ta negatywność przynosi pozytywne rezultaty: uwolnienie prawdziwego źródła od anonimowości i zachowanie tego, co zredukowane, w charakterze fenomenu wpływającego ze źródła.

## Redukcja transcendentualno-fenomenologiczna jako moment refleksji

W dalszych rozważaniach będziemy używali terminów „redukcja transcendentualno-fenomenologiczna” i *epoché* zamiennie i wykazemy, że redukcja stanowi moment refleksji. Chodzi przy tym o refleksję transcendentualną, a nie naturalną. W naturalnym

<sup>18</sup> Zob. G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 6.

<sup>19</sup> M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin—New York 1981, s. 27.

<sup>20</sup> Zob. ibidem, s. 28.



nastawieniu można również spełniać akty refleksji, ale refleksja naturalna realizuje się w obrębie zastanego w swym istnieniu świata i stanowi akt skierowany transcendentnie: same przeżycia, czyli to, co jest poddawane refleksji, są apercypowane jako stany istot żywych, należących do naturalnie uznanej w bycie przyrody. Refleksja naturalna, jak wszelka refleksja, zakłada rozdwojenie Ja (*Ichspaltung*), nie naruszając jednak jego identyczności: Ja jako podmiot refleksji (Ja reflektujące) i Ja jako przedmiot refleksji (Ja reflektowane), przy czym w nastawieniu naturalno-refleksyjnym Ja reflektujące, czyniąc przedmiotem własne akty, czyli akty samego siebie jako reflektowanego Ja, przejmuje odnośne naturalne uznania w bycie (*Setzungen*) spełniane w tych aktach i jako takie jest przeniknięte horyzontem obowiązującego świata, apercypuje siebie jako człowieka istniejącego w świecie<sup>21</sup>. „W naturalnej refleksji życia dnia codziennego, ale również w refleksji nauk psychologicznych (a więc w refleksji realizowanej w psychologicznym doświadczeniu własnych przeżyć psychicznych) stoimy na gruncie zastanego już w swym istnieniu świata; tak jak wtedy, gdy żyjąc dniem powszednim, stwierdzamy: »Widzę tam dom« albo »Przypominam sobie, że słyszałem tę melodię«, itd.”<sup>22</sup>. Refleksja naturalna pozostaje zatem w żywiole naturalnego uznania w bycie, uznaje świadomość za fakt istniejący w świecie, a w konsekwencji transcendentualny aspekt subiektywności pozostaje dla niej zakryty.

Dopiero w refleksji transcendentualnej uświadamiam sobie, że kiedy żyję w naturalnym nastawieniu, świat pozostaje dla mnie stale obowiązujący, podczas gdy świadomość, która uznaje go za istniejący, tkwi w anonimowości. W transcendentualnej refleksji dochodzi również do swoistego rozdwojenia Ja: „(...) ponad Ja pochłoniętym światem osadza się (*etabliert*) Ja fenomenologiczne jako *nieuprzedzony obserwator* (*uninteressierter Zuschauer*)”<sup>23</sup>. Przedmiotem fenomenologicznej refleksji, to znaczy Ja reflektowanym, jest zainteresowane światem Ja, a podmiotem, to znaczy Ja reflektującym — niez zaangażowane Ja, które przyglądając się własnym przeżyciom, wznosi się ponad nie i powstrzymuje się od zajmowania stanowiska w kwestii bytu tego, co doświadczane, wyłącza wszelkie naturalistyczne apercep-

<sup>21</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*..., Teil 2, s. 418. Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*..., s. 13–15.

<sup>22</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*..., s. 72 (48).

<sup>23</sup> Ibidem, s. 73 (50).

cje przeżyć<sup>24</sup>. W tym kontekście Husserl pisze: „Realizowane przez żyjące w fenomenologicznym nastawieniu Ja *uchylenie*, powstrzymanie się (od tezy), jest je go rzeczą, nie zaś refleksyjnie przez nie uchwytywanego spostrzegania, *resp.* tego Ja, które spełnia w naturalny sposób akt spostrzeżeniowy”<sup>25</sup>. Fenomenologia nie może zakładać żadnych anonimowo spełnianych przesądów czy naiwnych oczywistości, jakie płyną z naturalnego nastawienia, lecz musi je zawiesić, a czyni to za pomocą kierującej się wstecz refleksji, dzięki której opuszczamy teren nastawienia naturalnego. „W refleksji transcendentally-fenomenologicznej — pisze autor *Medytacji kartezjańskich*... — porzucamy ten teren poprzez zastosowanie powszechnej *epoché* względem zagadnienia istnienia lub nieistnienia świata. Zmodyfikowane w ten sposób, transcendentally doświadczenie polega tedy, można powiedzieć, na tym, że (pozostając w jego obrębie) przypatrujemy się danemu transcendentally zredukowanemu *cogito* i opisujemy je, nie dokonując przy tym jednak, jako spełniające akt refleksji podmioty, naturalnego uznania w bycie (*Seinssetzung*), które zawarte jest w realizującym się pierwotnie wprost spostrzeżeniu lub innym *cogito*, uznania w bycie, którego zanurzające się wprost w ten świat Ja rzeczywiście (przedtem) dokonało”<sup>26</sup>. Ja fenomenologiczne jako podmiot spełniający akty refleksji transcendentally nie podziela już zatem uznania w bycie zawartego w refleksyjnie uchwytywanych przeżyciach, lecz je uchyla. Przyglądając się swym własnym przeżyciom, Ja jako niezaangażowany obserwator ujmuje je jako to, czym są, z wyłączeniem wszystkiego, co nie należy do ich zawartości, jako fenomeny samoprezentujące się, niebędące objawem czegoś pozaświadomościowego — wolne od wszelkich obcych im odniesień, to znaczy od wszelkiego uwikłania w czasoprzestrzenny świat realności, od wszelkich ujęć transcendujących ich przebieg. Dlatego dana w aktach refleksji transcendentally świadomość nigdy nie może być uznana za wewnątrzświatowe, rzeczywiste zdarzenie czy proces.

Czysta świadomość jest tym samym dana sobie samej w refleksji transcendentally i jako taka różni się od świadomości empirycznej danej w refleksji naturalnej, a rozróżnienie tych dwóch typów refleksji dotyczy jedynie odmiennego sposobu ujęcia

<sup>24</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*..., Teil 2, s. 92. Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*..., s. 15–16.

<sup>25</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*..., s. 73 (50).

<sup>26</sup> Ibidem, s. 72 (48–49).

tych samych przeżyć<sup>27</sup>. Przypomnijmy, że żyjący w naturalnym nastawieniu człowiek jest Ja transcendentualnym, ale o tym nie wie, przy czym to, czy świadomość jest określona jako empiryczna, czy transcendentualna, zależy od przyjętego nastawienia i sposobu ujęcia: świadomość empiryczna jest naturalnie apercypowana jako ukonstytuowana, światowa, świadomość transcendentualna zaś musi być ujęta niezależnie od światowości i apercypowana w swej funkcji konstytuującej, a zatem przy rozróżnieniu między świadomością empiryczną i świadomością transcendentualną chodzi o to, jak świadomość jest apercypowana, obiektywizowana w refleksji<sup>28</sup>.

Nastawienie fenomenologiczne wymaga zatem refleksji transcendentualnej, ponieważ refleksja ta oczyszcza przeżycia z tego, co nie należy do ich istoty, a co włącza je w naturalny świat, to znaczy oczyszcza je z wszelkich niedających się uprawomocnić w naoczności obiektywizujących apercypacji. To właśnie w refleksji transcendentualnej dochodzi do redukcyjnego zawieszenia (*epoché*) wszelkiego naturalnego uznania w bycie i sam podmiot tej refleksji staje się niezaangażowanym obserwatorem. W ramach opracowywania drogi przez psychologię w *Erste Philosophie...* Husserl wskazuje związek między uniwersalną refleksją i uniwersalną *epoché*<sup>29</sup>. Z jednej strony *epoché* pozostaje zależna od refleksji, ponieważ w spełnieniu transcendentualno-fenomenologicznej redukcji jest już założona refleksja, tak że teoria *epoché* opiera się na teorii refleksji, przy czym — jak zauważa Aguirre — refleksja nie ma charakteru drogi do transcendentualnej dziedziny, lecz odstawia możliwość fenomenologicznej *epoché*<sup>30</sup>. Z drugiej strony redukcja, w odróżnieniu od refleksji, ma charakter metodyczny, a to oznacza, że sama tylko refleksja byłaby tylko psychologiczną refleksją, gdyby została pozbawiona metody redukcji<sup>31</sup>. Dlatego zanim Husserl opracował metodę redukcji, fenomenologia, w szczególności fenomenologia *Badań logicznych*, była jeszcze psychologią opisową. Konkludując, redukcja jest możliwa dzie-

<sup>27</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 146.

<sup>28</sup> Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht—Boston—London 1993, s. 216, 220.

<sup>29</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 155.

<sup>30</sup> Zob. ibidem, s. 155, 313. Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 19, 49—50.

<sup>31</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 79. Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 58.

ki refleksji, a refleksja zyskuje status refleksji transcendentalnej dzięki redukcji. W ten sposób implikowane w redukcji refleksyjne zawieszenie naturalnego uznania w bycie należącego do intencjonalnych przeżyć ma uniwersalny i konsekwentny charakter, zapewniając stały dostęp do sfery transcendentalnej świadomości<sup>32</sup>.

## ***Epoché* jako odsłonięcie tezy naturalnego nastawienia**

Odwołując się do Aguirrego, zaznaczyliśmy, że teza naturalnego nastawienia jest uniwersalnym wyrażeniem sposobu bycia naturalnego życia, założonym we wszelkich innych jego określeniach. Dlatego redukcja na wszystkich drogach oznacza mniej lub bardziej wyraźnie zawieszenie owej tezy, zawieszenie uniwersalnego, nietematycznie przeżywanego przesądu naturalnego świata, bezwiednie przenikającego do nauki i filozofii. Z tej racji Aguirre, charakteryzując redukcję, podkreśla, że redukcja, czy to na drodze kartezjańskiej, czy na drodze przez psychologię bądź przez *Lebenswelt*, jest wyłączeniem tezy naturalnego nastawienia, znoszącym założenie o bytowej autonomii świata<sup>33</sup>. Wydaje się, że wyłączenie tezy naturalnego nastawienia, opisane systematycznie w *Ideach I*, okazuje się konstytutywne dla postępowania redukcyjnego na wszystkich drogach. Bez wątpienia, w ramach drogi przez psychologię Husserl opracował teorię refleksji, wykazując, że *epoché* jest związana z refleksją. Już jednak w *Ideach I*, które prowadzą do transcendentalnej subiektywności kartezjańską drogą, twórca fenomenologii traktuje *epoché* jako moment refleksji transcendentalnej. W *Ideach I* redukcja jest motywowana krytyką istnienia świata zakładającą możliwość jego unicestwienia, ale niezależnie od tej kartezjańskiej motywacji rozważania na temat redukcji zawarte w tym dziele mają rozstrzygające znaczenie dla zrozumienia redukcji transcendentalno-fenomenologicznej również na niekartezjańskich drogach do transcendentalnej subiektywności.

<sup>32</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 58.

<sup>33</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 59.

Iso Kern przyznaje, że już w kartezjańsko umotywowanym wyłączeniu tezy chodzi o metodyczne zadanie, które ma charakter tymczasowy, zgodnie z przekonaniem, że byt świata należy tylko po to zawiesić, aby go na nowo odzyskać<sup>34</sup>. Redukcja transcendentualno-fenomenologiczna ma być wyłączeniem tezy naturalnego nastawienia, a zarazem powrotem do tezy jako przeżycia świadomości, od którego zależy obowiązywanie świata. Zdaniem Kerna, na drodze kartezjańskiej powrót do świata jako korelatu tezy okazuje się jednak problematyczny, ponieważ redukcja implikuje bezpowrotną utratę świata, odsłaniając świadomość jako pozostałość (fenomenologiczne *residuum*)<sup>35</sup>. Dlatego na drodze kartezjańskiej — konkluduje Kern — Husserl nie osiąga właściwego sensu redukcji fenomenologicznej, a samej *epoché* nie określa ta droga<sup>36</sup>. Redukcja bowiem właściwie rozumiana nie implikuje utraty świata czy porzucenia tezy, lecz musi na nowo pokazać obowiązywanie świata jako korelatu tezy. Rozwijając tę myśl, Kern dochodzi do wniosku, że fenomenologia Husserla jest co do swej istoty w małym stopniu kartezjańską filozofią, a fenomenologiczny wymóg absolutnej i apodyktycznej oczywistości pozostaje w ogólnej i pustej analogii do Kartezjusza, ponieważ Husserlowi nie chodzi o to, aby uchronić byt przed sceptycznym zwątpieniem, lecz by go zrozumieć<sup>37</sup>. Kern powołuje się na ten fragment *Logiki formalnej i logiki transcendentualnej...*, w którym Husserl mówi o „chybieniu transcendentualnego sensu Kartezjańskiej redukcji do *ego*”, i zaznacza, że za pomocą fenomenologicznej redukcji nie kwestionujemy realnego świata, aby „wykazać jego rzeczywistość, lecz by ustalić jego możliwy i autentyczny sens”<sup>38</sup>. Autor *Husserl und Kant...*, wzmacniając swą argumentację, powołuje się również na fragment *Kryzysu...*, gdzie czytamy: „Śmiesznym, choć niestety powszechnym nieporozumieniem jest chcieć zwalczać fenomenologię transcendentualną jako »kartezjanizm«, jak gdyby jej *ego cogito* było przesłanką lub sferą przesłanek do dedukowania z nich zwykłych poznań (w sposób naiwny mówi się tylko o poznaniach

<sup>34</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 203.

<sup>35</sup> Zob. ibidem, s. 203–204.

<sup>36</sup> Zob. ibidem, s. 204, 236.

<sup>37</sup> Zob. ibidem, s. 236.

<sup>38</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 237. Polski przekład — E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentualna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011, s. 223–224.

obiektywnych) w absolutnej »pewności«. Nie chodzi o to, by zapewnić obiektywność, lecz o to, by ją zrozumieć”<sup>39</sup>.

Pogląd Kerna, że *epoché* nie jest określona na drodze kartezjańskiej, wydaje się jednak problematyczny. Krytyczny stosunek Husserla do Kartezjusza nie przesądza o tym, że sens redukcji jest określony na niekartezjańskich drogach. Wszak na drogach tych Husserl równie krytycznie ustosunkowuje się do Kanta i empirystów brytyjskich — można powiedzieć, że jego filozofia jest w małym stopniu kantowska czy psychologiczna. Wydaje się błędne już samo postawienie pytania, która z dróg do redukcji jest najważniejsza, ponieważ różne drogi wzajemnie się dopełniają<sup>40</sup>. Sam Kern przyznaje, że na kartezjańskiej drodze do redukcji jest mowa nie tylko o wyłączeniu przeświadczenia o istnieniu świata, lecz także o konieczności powrotu do świata i objaśnienia jego uznania w obowiązywaniu<sup>41</sup>. Bez względu na to, w jakim stopniu na kartezjańskiej drodze udaje się w praktyce przeprowadzić redukcję transcendentally-fenomenologiczną, można uznać wbrew Kernowi, że to właśnie w ramach opracowywania tej drogi w *Ideach I* Husserl dochodzi do właściwego rozumienia redukcji: redukcja jest wyłączeniem, pozbawieniem mocy tezy naturalnego nastawienia, a zarazem odsłonięciem tezy, ponownym uznaniem jej obowiązywania jako przeżycia świadomości, na którego mocy „zastaję naprzeciw siebie istniejący świat rzeczy”<sup>42</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że na drodze kartezjańskiej negatywny aspekt redukcji jako wyłączenia, powstrzymania się „od” wysuwa się na plan pierwszy, a jej pozytywny aspekt schodzi na dalszy plan, podczas gdy na drogach niekartezjańskich negatywność *epoché* pozostaje w tle i bardziej eksponowany jest pozytywny aspekt redukcji jako odsłaniania, rozjaśniania czy przemiany. Na-

<sup>39</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 193. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 194–195. W tym miejscu modyfikujemy tekst polskiego przekładu. Ostatnie zdanie przywołanej wypowiedzi brzmi w oryginale: „Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen”. Natomiast w polskim przekładzie czytamy: „Nie chodzi o to, by zapewnić oczywistość, lecz o to, by ją zrozumieć”.

<sup>40</sup> Zob. E. Schwabe-Hansen: *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 55.

<sup>41</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 203. Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 68.

<sup>42</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 80 (114).



leży dodać, że akcentowanie negatywnego sensu redukcji kosztem sensu pozytywnego skutkuje jej restrykcyjnym charakterem<sup>43</sup>. Prowadzi to do dogmatyzacji *ego cogito*, a nawet może sprzyjać jego psychologicznej dezinterpretacji i pozostawia samą subiektywność w pozornej pustce treściowej. Z kolei uprzywilejowanie pozytywnego aspektu redukcji stwarza sposobność do osłabienia radykalizmu fenomenologii jako poszukiwania archimedesowego punktu filozofii. Dlatego sama redukcja musi mieć jednocześnie negatywny i pozytywny charakter. W konsekwencji zawieszenie tezy naturalnego nastawienia oznacza powstrzymanie się od jej bezrefleksyjnego spełniania, uwolnienie od anonimowości, to znaczy odsłonięcie tezy (doprowadzenie do tematycznej świadomości) jako konstytuującego przeżycia świadomości. Taki sens redukcji daje się rozpoznać na wszystkich drogach do transcendentalnej subiektywności, ale nie został on nigdy *expressis verbis* wyeksplikowany, ponieważ Husserl *explicite* akcentował raz negatywny, innym razem pozytywny aspekt redukcji. Nie można jednak powiedzieć, że w ramach jakiejś drogi do transcendentalnej subiektywności dochodzi do zapoznania jednego z aspektów redukcji. Husserl bowiem na poszczególnych drogach zwraca szczególną uwagę na jeden z aspektów redukcji, który jednak kryje w sobie drugi, tak że drugi aspekt nie zostaje pominięty, lecz daje się w jakimś stopniu z pierwszego wyczytać.

Objaśnienie wzajemnego splatania się aspektów redukcji w obrębie jakiejś drogi, czy dokładniej: w ramach jakiegoś jednego tekstu (lub jego fragmentu) prowadzącego tą drogą, wymaga hermeneutyki redukcji. Wydaje się, że ten splot negatywnego i pozytywnego aspektu redukcji jest najwyraźniej dostrzegalny w *Ideach I*. W dziele tym w kartezjańsko motywowanym wyłączeniu tezy jest mocno eksponowany negatywny aspekt redukcji, który jednak kryje w sobie jasno rozpoznawalny pozytywny sens. Zadaniem naszych dalszych rozważań będzie hermeneutyczne odsłonięcie uwyraźnionego w *Ideach I* sensu redukcji, założonego we wszystkich jej określeniach i dającego się wyczytać na podstawie splatania się jej aspektu negatywnego i pozytywnego.

<sup>43</sup> Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*. Bern 1978, s. 79–80.

W *Ideach I* na temat redukcji czytamy: „Zamiast (...) naiwnie żyć w doświadczeniu i badać teoretycznie to, co doświadczeniu podlega, transcendentną przyrodę, przeprowadzamy »fenomenologiczną redukcję«. Innymi słowy: Zamiast w naiwny sposób spełniać akty należące do świadomości konstytuującej przyrodę z ich transcendentnymi tezami i pozwalać, by tkwiące w nich motywacje skłaniały nas do coraz nowych transcendentnych tez — wyłączamy »z akcji« wszystkie te tezy, nie współżyjemy ich; kierujemy swe uchwytyjące i teoretycznie badające spojrzenie na czystą świadomość w jej absolutnym własnym bycie”<sup>44</sup>. To, co Husserl mówi o transcendentnych tezach, należy odnieść do generalnej tezy naturalnego nastawienia. Zawieszenie bowiem wszelkiego transcendentnego uznania w bycie jest możliwe tylko w ramach zawieszenia generalnej tezy o byciu świata, jako że teza ta stanowi uniwersalną apercepcję świata, przenikającą całe nasze naturalne życie i jako taka funduje wszelkie poszczególne sądy czy tezy dotyczące transcendentnej przyrody. *Epoché* podlega tym samym generalna teza naturalnego nastawienia, założona we wszelkim transcendentnym uznaniu w bycie, a samo zawieszenie tezy jest charakteryzowane następująco: „Tezy, którą spełniliśmy, nie porzucamy, nie zmieniamy nic w naszym przekonaniu (...). A jednak teza doznaje pewnej modyfikacji — podczas gdy pozostaje ona w sobie tym, czym jest, jakby uchylamy jej działanie (*setzen... »ausser Aktion«*), »wyłączamy ją«, »bierzemy ją w nawias«. Istnieje ona jeszcze nadal, tak jak to, co ujęte w nawias, w nawiasie, jak to, co wyłączone, poza zasięgiem połączenia. Możemy też powiedzieć: Teza jest przeżyciem, nie czynimy jednak z niej »żadnego użytku« (...); raczej chodzi tu (...) o nasuwające odpowiednie intuicje określenie szczególnego rodzaju odmiany świadomości, która dołącza się do pierwotnej prostej tezy (...) i przewartościowuje ją właśnie w pewien szczególny sposób”<sup>45</sup>. Jeżeli chodzi o charakterystyczne dla *epoché* przewartościowanie tezy, to Husserl dodaje: „Wyłączenie (...) ma zarazem charakter pewnej przewartościowującej zmiany znaku, z nią zaś to, co przewartościowane, włącza się znów w sferę fenomenologiczną. Mówiąc obrazowo:

<sup>44</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 106–107 (151–152).

<sup>45</sup> Ibidem, s. 63 (90).

To, co ujęte w nawias, nie zostaje zmazane z fenomenologicznej tablicy, lecz właśnie jedynie wzięte w nawias i przez to opatrzone pewnym wskaźnikiem. Wraz z nim jednak znajduje się w obrębie głównego tematu badania”<sup>46</sup>.

Elisabeth Ströker zauważa, że wyrażenia „wzięcie w nawias tezy”, „powstrzymanie się od sądu o istnieniu” czy „wyłączenie świata” nie mają jedynie negatywnego sensu, lecz kryją w sobie pozytywne znaczenie, które Husserl już w *Ideach I* rozpoznaje, mówiąc w odniesieniu do *epoché* o „szczególnego rodzaju odmianie świadomości, która dołącza się do pierwotnej prostej tezy (...) i przewartościowuje ją”<sup>47</sup>. W naturalnym nastawieniu oddajemy się wprost rzeczom, żyjąc w pierwotnej prostej tezie, to znaczy w tezie spełnianej bez udziału refleksji, anonimowo. Ponieważ według Husserla refleksja transcendentualna jest jedynym źródłem wiedzy o subiektywności transcendentualnej, przeto w naturalnym nastawieniu świadomość nie dostrzega tezy jako własnego przeżycia, na którego mocy uznaje świat za istniejący. Nie oznacza to jednak, że zanim dokonamy redukcji, musimy doprowadzić tezę naturalnego nastawienia do tematycznej świadomości, lecz raczej tematyzacja tezy jest nieodłączna od *epoché* względem niej<sup>48</sup>. „W nastawieniu fenomenologicznym — pisze Husserl — zatabowujemy w zasadniczej ogólności spełnianie wszelkich tez należących do aktowych przeżyć (*kogitative Thesen*), tzn. spełnione »ujmujemy w nawias«, dla nowych badań nie solidaryzujemy się z tymi tezami, zamiast w nich żyć, spełniać je, spełniamy akty refleksji zwrócone na nie i uchwytyjemy je same jako absolutny byt, jakim są. Żyjemy teraz całkowicie w takich aktach drugiego stopnia, dla których tym, co dane, jest nieskończone pole absolutnych przeżyć — podstawowe pole (badań) fenomenologii”<sup>49</sup>. W nastawieniu fenomenologicznym nie spełniamy zatem naiwnie realizujących się wprost przeżyć wraz z należącymi do nich transcendentnymi tezami, lecz żyjemy w aktach drugiego stopnia, kierując na te przeżycia refleksyjne spojrzenie i ujmując je jako dokonania absolutnej świadomości. To, co w nastawieniu naturalnym jest dane wprost jako Ja i świat, dzięki redukcji doznaje

<sup>46</sup> Ibidem, s. 159 (224).

<sup>47</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987, s. 42.

<sup>48</sup> Zob. ibidem, s. 42—43.

<sup>49</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 107 (152—153).

przekształcenia w świadomość Ja i świadomość świata<sup>50</sup>. W innym fragmencie *Ideí I* Husserl równie wyraźnie zaznacza, że zamiast nietematycznie spełniać transcendentne tezy, możemy skierować na nie refleksję i dokonać *epoché*. „Jeżeli teraz przeprowadzimy redukcję fenomenologiczną, to każde transcendentne uznanie w bycie, a więc przede wszystkim to, które jest zawarte w samym spostrzeżeniu, otrzymuje swój wyłączający je nawias, a nawias ten rozciąga się na wszystkie ufundowane akty: na każdy sąd spostrzeżeniowy i w nim ugruntowane uznanie wartości, ewentualnie sąd wartościujący, itd. Zawiera się w tym (co następuje): Dopuszczamy jedynie rozważanie i opisywanie wszystkich tych spostrzeżeń, sądów itd. jako tego (*Wesenheiten*), czym same są w swej istocie, ustalanie tego tylko, co na nich czy w nich jest dane w sposób oczywisty; nie pozwalamy natomiast na żaden sąd, który by czynił użytek z tezy dotyczącej »rzeczywistej« rzeczy, jak i całej »transcendentnej« przyrody, który by tę tezę »podzielał«. Jako fenomenologowie powstrzymujemy się od wszelkich takich tez. Nie odrzucamy ich przez to, że »nie stajemy na ich gruncie«, że ich »nie podzielamy«. Są one wszak obecne, współprzynależą w sposób istotny do fenomenowi. Raczej przyglądamy się im, zamiast je podzielać, czynimy je obiektami, bierzemy je jako części składowe fenomenowi, tezę spostrzeżenia właśnie jako jego składową”<sup>51</sup>.

Generalna teza naturalnego nastawienia założona we wszelkim transcendentnym poznaniu (we wszelkich określonych tezach dotyczących rzeczywistej przyrody), teza, wedle której żyjemy naiwnie jako byty w świecie, ulega tym samym modyfikacji dopiero wtedy, gdy kierujemy na nią refleksję. Sama refleksja bowiem ma charakter modyfikacji świadomości: „O tyle mówi się tu o modyfikacji, że każda refleksja ze swej istoty wpływa ze zmiany nastawienia, przez co zastane przeżycie, *resp. datum* przeżyciowe (nie poddane refleksji) ulega pewnej przemianie, właśnie przejściu w *modus* świadomości (*resp.* tego, co uświadamiane) poddanej refleksji”<sup>52</sup>. O ile refleksja ma charakter modyfikacji świadomości, o tyle uchwytując refleksyjnie tezę, zmieniamy jej *modus* z *modus* przeżycia niepoddanego refleksji (anoniimowego) na *modus* przeżycia poddanego re-

<sup>50</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 80.

<sup>51</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 208–209 (293–294).

<sup>52</sup> Ibidem, s. 166 (233).

fleksji (tematycznego). Innymi słowy, kierując refleksję na tezę, nie żyjemy już w pierwotnej prostej tezie i powstrzymujemy się od jej nietematycznego spełniania. Jeżeli zatem uznamy redukcję za moment refleksji, to wyłączenie samej tezy naturalnego nastawienia można zinterpretować jako jej tematyczne odsłonięcie<sup>53</sup>. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment *Medytacji kartezjańskich...*, w którym Husserl jeszcze dobitniej podkreśla refleksyjny charakter *epoché*, mówiąc: „[...] jako podmiot filozoficznej refleksji nie podzielam już i nie uznaję zawartego w doświadczeniu naturalnym przeświadczenia o [...] istnieniu, mimo że samo to przeświadczenie wciąż przy mnie istnieje (*mit da ist*) i współjumowane jest przez spojrzenie mojej uwagi”<sup>54</sup>. To samo odnosi się do całego mojego aktowego życia przenikniętego tym przeświadczeniem: pustych przedstawień, decyzji, sądów, aktów wartościowania itd. „Również tutaj, powstrzymanie się od zajmowania stanowiska, usunięcie tego rodzaju aktów poza nawias obowiązywania — czynności realizowane ze strony filozofującego i w refleksji żyjącego Ja — nie oznaczają zniknięcia tych aktów z pola jego doświadczenia. To one właśnie, owe rozważane przez nas przeżycia, wzięte w swym konkretnym kształcie, są przecież, powtórzmy to znowu, tym, na co skierowane jest spojrzenie naszej uwagi, z tym tylko, że względem tego, co zauważane, zauważające Ja powstrzymuje się, jako Ja filozoficzne, od wydawania jakiegokolwiek sądu. Również to wszystko, co się w tego rodzaju przeżyciach domniemuje ze świadomością mocy obowiązującej, odpowiednio: sąd, teoria, wartości, cele itd., to wszystko pozostaje całkowicie nietknięte, ale jedynie w *modus* obowiązywania samego tylko fenomenu”<sup>55</sup>.

### **Teza naturalnego nastawienia jako konstytuujące dokonanie świadomości**

Aby móc wyłączyć generalną tezę naturalnego nastawienia, musimy ją odsłonić, rozpoznać jako tezę, ponieważ w natural-

<sup>53</sup> Zob. P. Łaciek: *Redukcja jako odsłonięcie tezy naturalnego nastawienia*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciek. T. 28. Katowice 2010, s. 83–99.

<sup>54</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 59 (28).

<sup>55</sup> Ibidem, s. 59–60 (28–29).

nym nastawieniu teza jest spełniana anonimowo i pozostaje w ukryciu. Jeżeli *epoché* potraktujemy jako moment refleksji transcendentalnej, to w ramach *epoché* teza ulega modyfikacji i przemienia się z przeżycia nietematycznego (anonimowego) w przeżycie tematyczne. Nasuwa się pytanie: czy redukcja przekształca również tezę w przeżycie nieuznające w bycie?. Czy sama transcendentalnie oczyszczona świadomość, do której dochodzimy za pomocą wyłączenia tezy, jest świadomością neutralną, świadomością nieuznającą w bycie? Na te pytania odpowiadamy jednoznacznie negatywnie. W dalszych rozważaniach wykażemy, że w ramach *epoché* nie neutralizujemy tezy, lecz rozpoznajemy ją jako przeżycie konstytuujące nasz naturalny świat. W ten sposób wyłączenie tezy naturalnego nastawienia jest równoznaczne z jej rozjaśnieniem jako konstytuującego dokonania świadomości. Takie rozstrzygnięcie ma decydujące znaczenie dla zrozumienia sensu redukcji transcendentalno-fenomenologicznej oraz Husserlowskiej nauki o konstytucji transcendentalnej.

Zauważmy, że Husserl w *Ideach I* zawiesza tezę naturalnego nastawienia, mając na celu poszukiwanie „ostatecznego źródła, z którego czerpie swe soki generalna teza [dotycząca] świata”<sup>56</sup>. W fenomenologii nie powinno się przyjmować żadnej nieprzebadanej podstawy poznania, a wszelkie przesady, w szczególności przesąd wszelkich przesądów, jakim jest generalna teza naturalnego nastawienia, powinny zostać rozpoznane, przy czym z chwilą gdy przesąd zostaje doprowadzony do jasnej świadomości (do oczywistości), przestaje być przesądem<sup>57</sup>. Teza naturalnego nastawienia okazuje się przesądem, ponieważ w naturalnym nastawieniu jest spełniana bezrefleksyjnie i w tym nastawieniu nie może być rozpoznane źródło jej prawomocności. Zdaniem Sebastiana Lufta, celem fenomenologii, która dąży do urzeczywistnienia idei filozofii jako ścisłej nauki, jest poddanie przesądów krytycznej refleksji, to znaczy przyglądanie się im, zrozumienie jako przesądów w ich prawomocności i „zyskanie możliwie jak największej samoprzejrzystości odnośnie do elementów jeszcze nietematyzowanych (w Husserlowskiej terminologii: »anonimowych«)”<sup>58</sup>. Zawieszając

<sup>56</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 80 (113–114).

<sup>57</sup> Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht–Boston–London 2002, s. 61, 77–78.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 20.



tezę naturalnego nastawienia jako uniwersalny przesąd, fenomenolog za pomocą refleksji dociera do absolutnie danej subiektywności transcendentualnej, którą należy uznać za warunek możliwości tezy, warunek w sensie źródła jej prawomocności. Teza naturalnego nastawienia jako przesąd w pozytywnym sensie ma swe uprawnienie w zakrytych w nastawieniu naturalnym intencjonalnych funkcjach świadomości i zyskuje negatywne konotacje dopiero wtedy, gdy ulega naturalistycznej dogmatyzacji, która doprowadza do fałszywej absolutyzacji świata, uznającej go za jedyną rzeczywistość<sup>59</sup>. Uwolnienie poznającej świadomości od tego uniwersalnego przesądu oznaczałoby doprowadzenie go do naoczności, do źródłowej oczywistości, jako „pierwotnego źródła wszelkiego uprawnienia”<sup>60</sup>.

Wykazanie pierwotnego źródła uprawnienia generalnej tezy naturalnego nastawienia wraz z wszelkimi implikującymi ją określonymi tezami transcendentnymi to zadanie fenomenologii rozumu. Rozstrzygającym argumentem za tym, że redukcja umożliwia odsłonięcie tezy naturalnego nastawienia, a zarazem rozpoznanie jej jako konstytuującego dokonania świadomości, jest fakt, że problematykę konstytucji rozpatruje się w ramach fenomenologii rozumu. Fenomenologia zasługuje na miano transcendentualnej dlatego, że porusza problem konstytucji<sup>61</sup>, a „wszechstronne rozwiązanie zagadnień konstytucji, uwzględniające w równej mierze noetyczne i noematyczne warstwy świadomości, byłoby (...) równoważne z pełną fenomenologią rozumu we wszystkich jego formalnych i materialnych postaciach, a zarazem w jego postaciach anormalnych (negatywnie rozumnych) równie dobrze jak w normalnych (pozytywnie rozumnych)”<sup>62</sup>. Konstytucja jest konstytucją

<sup>59</sup> We wcześniejszych rozważaniach za Sebastianem Luftem rozróżniliśmy między przesądem w pozytywnym i negatywnym sensie (zob. s. 33 niniejszej pracy). W tym miejscu należy zauważyć, że rozpoznanie przesądów w sensie pozytywnym oznacza zarazem wyeliminowanie przesądów w negatywnym sensie — przesąd w negatywnym sensie (naturalistyczny przesąd) stanowi jedynie dogmatyzowanie naiwności zawartej w generalnej tezie naturalnego nastawienia jako przesądzie w pozytywnym sensie, ponieważ generują go nauki trwające dogmatycznie w naturalnym nastawieniu.

<sup>60</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 326 (462). Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 122.

<sup>61</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 198–199 (278–279).

<sup>62</sup> Ibidem, s. 359 (509).

prawdziwego bytu przedmiotu i prowadzi do „ściślejszego pojęcia” w fenomenologii rozumu, która rozjaśnia roszczenie świadomości do odnoszenia się do prawdziwego bytu tego, co domniemane<sup>63</sup>. W szerszym sensie konstytuuje się wprawdzie przedmiot intencjonalny bez względu na to, czy jest rzeczywisty, czy też nie, ale pytania dotyczące rzeczywistości są zawarte we wszelkich poznaniach. „Wszystkie poznania [...] mają swe odpowiedniki w »przedmiotach«, które są domniemane (*gemeint*) jako »rzeczywiście-istniejące«. Wszędzie można zapytać, kiedy owa noematycznie »domniemana« identyczność *x* jest »czymś rzeczywistym«, zamiast »jedynie« domniemanym, i co wszędzie znaczy owo »jedynie domniemany«?»<sup>64</sup>.

Wyłączony na mocy *epoché* transcendentny byt ponownie wchodzi w zakres badań fenomenologicznych, stając się tematem fenomenologii rozumu. „Nie można przypuszczać, by powstrzymanie się od rozstrzygnięć co do istnienia lub nie-istnienia świata (w dalszej zaś kolejności, innych wstępnie już danych przedmiotów) usuwało tę różnicę z pola rozważań. Przeciwnie, jest ona pod szeroko pojętymi hasłami rozumu i nierozumu, jako nazwami korelatywnymi dla nazw »istnienie« i »nie-istnienie«, uniwersalnym tematem fenomenologii. Na drodze *epoché* dokonujemy redukcji do (sfery) czystego domniemywania (*cogito*) i tego, co domniemywane, wziętego jedynie tak, jak jest domniemane (*Vermeintes rein als Vermeintes*). Do tego ostatniego — a więc nie do przedmiotu po prostu, lecz do sensu przedmiotowego — odnoszą się predykaty istnienia i nieistnienia oraz ich modalne odmiany; do pierwszego, a więc do poszczególnego aktu domniemywania, odnoszą się natomiast, aczkolwiek w najszerszym ze znaczeń, predykaty prawdy (trafności) i fałszu”<sup>65</sup>. W *Ideach I* Husserl akcentuje to, że przejście do fenomenologii rozumu jest możliwe dlatego, że to, co mocą transcendentalnej *epoché* wyłączone, włącza się ponownie w sferę fenomenologiczną z pewną zmianą znaku, a zmiana ta sprawia, „że realne i idealne rzeczywistości, które uległy wyłączeniu, w sferze fenomenologicznej są zastąpione przez odpowiadające im, całość stanowiące mnogości

<sup>63</sup> Zob. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 91–92 (79–80). Na temat konstytucji bytu przedmiotu zob. w drugim rozdziale tej pracy podrozdział pt. *Konstytucja w przedtranscendentalnej i transcendentalnej fenomenologii*.

<sup>64</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 313 (444).

<sup>65</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 91–92 (80).

sensów i stwierdzeń”<sup>66</sup>. Stąd wniosek, że „jeżeli (...) fenomenologia dokonuje »wyłączeń«, jeżeli jako transcendentna bierze w nawias wszelkie aktowe uznanie w bycie rzeczywistości i przeprowadza wszystkie pozostałe ujęcia w nawias (...), to teraz na głębszej podstawie rozumiemy sens i słusność (...) tezy: że wszystko, co fenomenologicznie wyłączone, z pewną zmianą znaku przecież wchodzi w obręb fenomenologii”<sup>67</sup>.

Po dokonaniu *epoché* pytamy o roszczenie do prawdziwego bytu, a pytanie to jest centralnym motywem fenomenologii rozumu. Nie pytamy o to, co naprawdę istnieje, lecz o to, „co ma dla mnie sens i moc obowiązującą *prawdziwego* (...) istnienia”<sup>68</sup>. Józef Czarkowski tak to ujmując: „Pytanie nie jest więc takie: »Czy poznaniu zawartemu immanentnie w świadomości odpowiada jakaś transcendentna wobec świadomości rzeczywistość?«, lecz wyłącznie takie: »Co sprawia, że nasza wiara w świat, nasze uznania w bycie rzeczy mają moc obowiązującą, co te uznania uprawomocnia i odróżnia od roszczeń niezasadnych?«”<sup>69</sup>. W ramach fenomenologii rozumu pytamy w istocie o to, „co właściwie znaczy »pretensja« świadomości do »odnoszenia« się rzeczywiście do jakiegoś przedmiotu, do bycia »trafną«, jak fenomenologicznie wyjaśnia się w aspekcie noezy i w aspekcie noematu »ważne« i »nieważne« odnoszenie się do przedmiotu”<sup>70</sup>. To, co zawieszone, wchodzi tym samym ponownie w obręb fenomenologii w „*modus* obowiązywania *samego tylko fenomenu*”<sup>71</sup> i jako takie wysuwa roszczenie do prawdziwego bytu, a roszczenie to może być ważne lub nieważne.

Zasadniczą intencją Husserlowskiej fenomenologii rozumu jest wykazanie, że świat zawdzięcza swój byt tezie naturalnego nastawienia jako konstytuującemu dokonaniu świadomości. Odsłaniając tezę w kierującym się wstecz refleksyjnym spojrzeniu, uświadamiamy sobie, że zastajemy istniejącą rzeczywistość tylko dlatego, że u z n a j e m y ją za istniejącą, uznajemy na mocy tezy naturalnego nastawienia, że samą rzeczywistość musimy ujmować jako w tezie współluzną, jako korelat tezy, ostatecznie: korelat

<sup>66</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 310 (440).

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 59 (27).

<sup>69</sup> J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 139.

<sup>70</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 297 (421).

<sup>71</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 60 (29).

subiektywności, która funkcjonuje jako spełniająca tezę. W tym kontekście w *Ideach I* czytamy, że „generalna teza (dotycząca) świata, którą spełniam w naturalnym nastawieniu (...) umożliwia to, że świadomościowo zastaję naprzeciw siebie istniejący świat rzeczy, że w tym świecie sobie przypisuję pewne ciało i teraz mogę siebie samego do tego świata zaliczyć”<sup>72</sup>. To właśnie teza naturalnego nastawienia stanowi świadomościowe dokonanie konstytuujące byt świata, przy czym w naturalnym nastawieniu teza jest spełniana bez udziału refleksji i sama konstytucja świata dokonuje się anonimowo. Teza naturalnego nastawienia skrywa się zatem przed refleksją i dopiero po dokonaniu *epoché* zostaje uwolniona od anonimowego spełniania i uwyraźniona jako prapostać wszelkiego uznawania w bycie, zawartego aktualnie lub potencjalnie we wszelkim akcie świadomościowym. Husserl pisze: „Poprzez transcendentálną *epoché* dostrzegam (...), że wszystko, co istnieje w świecie — dotyczy to również istnienia mojego jako człowieka — jest dla mnie czymś istniejącym (*Daseiendes*), jedynie jako treść pewnej apercpcji doświadczającej w modus pewności istnienia. Jako transcendentálne Ego jestem dokonującym tej apercpcji, przeżywającym ją Ja. Jest ona działaniem się we mnie, skrywającym się co prawda przed refleksją, działaniem się, w którym przede wszystkim konstytuują się dla mnie jako istniejące świat i ludzka osoba”<sup>73</sup>.

Ścisłej mówiąc, anonimowo żywiona w naturalnym nastawieniu teza o istnieniu świata zostaje rozpoznana po dokonaniu redukcji transcendentálno-fenomenologicznej jako składowa wszelkiego świadomościowego aktu, w języku Husserla — jako praprzeświadczenie (*Urglaube*) czy pramniemanie (*Urdoxa*). To właśnie spostrzeżenie jako samoprezentacja przedmiotu w *modus* prostej przeświadczeniowej pewności (*Glaubensgewißheit*), zawierającej moment uznania tego przedmiotu za coś istniejącego rzeczywiście, na pewno, jest prapostacią wszelkiego uznawania w bycie, praprzeświadczeniem w sensie ścisłym (pramniemaniem), a odpowiadający spostrzeżeniowej pewności (od strony noematycznej)

<sup>72</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 80 (113–114).

<sup>73</sup> E. Husserl: *Phänomenologie und Anthropologie*. In: Idem: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 27. Dordrecht—Boston—London 1989, s. 174. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*. Tłum. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 342.

charakter istnienia na pewno (bycia rzeczywistym) stanowi archetypiczną formę wszelkich *modi* istnienia<sup>74</sup>. Możliwe bowiem oznacza możliwie istniejące, prawdopodobne — prawdopodobnie istniejące, pozostające pod znakiem zapytania — pod znakiem zapytania istniejące<sup>75</sup>. Korelatem pramniemania jako prapostaci żywienia przeświadczenia jest zatem po stronie noematycznej „charakter istnienia po prostu (noematyczne »pewnie« lub »rzeczywiście« istniejący)”, który „spełnia funkcję prapostaci wszelkich *modi* istnienia”<sup>76</sup>.

Husserl dochodzi ostatecznie do wniosku, że praprzeświadczenie w *modus* pewności istnienia (*Urglaube*) czy pramniemanie (*Urdoxa*) sprawiają, że „wszelkie akty w ogóle — także akty uczucia (*Gemüt*) i woli — są »uprzedmiotowiające«, »konstytuują« źródłowo przedmioty, są koniecznymi źródłami różnych dziedzin bytu, a przy tym także przynależących do nich ontologii”<sup>77</sup>. Autor *Idei I* skłania się do poglądu, że konstytucja to sprawa przeświadczenia, ponieważ „konstytuować mogą [...] tylko akty obiektywizujące”<sup>78</sup>, a prapostacią aktu obiektywizującego jest właśnie przeświadczenie. Każde przeświadczenie dokonuje aktualnego uprzedmiotowienia, konstytuuje przedmiot jako będący, mający „rzeczywiste” predykabilia. Jeżeli zaś chodzi o akty ze sfery uczuć i woli, to tkwią w nich potencjalnie tezy przeświadczeniowe, tak że akty te są potencjalnie obiektywizujące. Innymi słowy, wszelkie nieprzeświadczeniowe akty są ufundowane w przeświadczeniowych i jako takie są świadomością potencjalnie uznającą w bycie. W następstwie zaktualizowania tezy przeświadczeniowej odpowiedniki tych aktów są mniemane przeświadczeniowo. W ten sposób potencjalnie uznające w bycie charaktery tetyczne, w których jest ujęta zawartość odpowiednich sensów noematycznych, stają się rzeczywistymi charakterami istnienia, na przykład charakter czegoś pożąda-

<sup>74</sup> Zob.: E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 238–244 (336–342); Idem: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 23–26.

<sup>75</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 240 (339).

<sup>76</sup> Ibidem, s. 240 (338).

<sup>77</sup> Ibidem, s. 272 (386). Zob. I. Kern: *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin–New York 1975, s. 147.

<sup>78</sup> E. Husserl: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*. Hrsg. U. Melle. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 28. Dordrecht–Boston–London 1988, s. 277.

nego zostaje uświadomiony jako będący pożądanym, charakter podobającego się — jako będący podobającym się<sup>79</sup>.

Stąd wniosek, że „każda świadomość jest albo aktualnie, albo potencjalnie »tetyczna«”<sup>80</sup>. Wszystkie przeżycia, które zawierają aktualnie lub potencjalnie moment uznania w bycie swych przedmiotów, wyrażają roszczenie do prawdziwości i jako takie podpadają pod kryteria prawdy i fałszu, a ich przedmioty — pod przeciwieństwo bytu i niebytu. W nastawieniu fenomenologicznym problem odróżnienia prawdy od fałszu, bytu od niebytu musimy rozstrzygnąć w ramach czystej świadomości, a więc w obrębie korelacji noetyczno-noematycznej, wyjaśniając, skąd czerpią swą moc obowiązującą wszelkie uznania w bycie, jakie jest źródło prawdomocności naszego poznania i rzeczywistości jego przedmiotów<sup>81</sup>. Pojęcie prawdziwego poznania pozostaje w związku z pojęciem oczywistości. Husserl bowiem określa oczywistość jako „przeżycie prawdy”<sup>82</sup>. Z fenomenologicznego punktu widzenia oczywistość jest przeżyciem prawdy, przeżyciem zgodności między tym, co domniemane, i tym, co dane, to znaczy „aktualnym spełnieniem adekwatnego identyfikowania”<sup>83</sup>. Oczywistość jako przeżycie prawdy stanowi ideał adekwacji (*Adäquation*), adekwacja zaś jest rozumiana w sensie noetycznym jako synteza pokrywania się (synteza identyfikacji) materii dwóch aktów: sygnitywnego oraz intuicyjnego<sup>84</sup>. Noematycznym korelatem aktu identyfikacji jest prawda, określona jako zgodność (*Übereinstimmung*) między tym, co domniemane, i tym, co dane. Prawda rozumiana z perspektywy noematycznej jako przedmiotowy korelat adekwatnego identyfikowania jest zatem „identycznością: pełną zgodnością zachodzącą między tym, co domniemane, i tym, co dane, jako ta-

<sup>79</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 260 [369].

<sup>80</sup> Ibidem, s. 270 [383].

<sup>81</sup> Zob. J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 137—139.

<sup>82</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 2. Hrsg. von U. Panzer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 19/2. Den Haag 1984, s. 652. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 146.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Zob. ibidem, s. 651 [145]. Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 91—92.



kim<sup>85</sup>. W fenomenologii prawda jest tym samym — podkreśla Ströker — pierwotnie przypisana temu, co dane, a nie wypowiedziom, i dopiero wtórnie przenosi się na wypowiedzi: „Tylko jeżeli stan rzeczy zachodzi, jest »dany«, może być prawdziwe (w sensie pojęcia prawdy dla wypowiedzi) stwierdzające go zdanie”<sup>86</sup>.

Przytoczona definicja adekwacji jako syntezy pokrywania się materii dwóch aktów: sygnitywnego i intuicyjnego, wymaga uściślenia. Pojęcie adekwacji jako subiektywnego korelatu prawdy odnosi się wszak wyłącznie do aktów zawierających moment uznania w bycie (*Setzung*), dlatego adekwacja jest rozumiana jako najdoskonalsza synteza pokrywania się uznającej intencji z odpowiadającym jej i w pełni do niej dopasowanym spostrzeżeniem, najdoskonalsza, to znaczy w sensie ostatecznego i całkowitego wypełnienia, przy czym w wypełnieniu uznająca intencja znajduje swe potwierdzenie<sup>87</sup>. Pojęcie adekwacji bowiem oznacza, że niewypełniona intencja uznająca to, co domniemane, za istniejące, a właściwie wyrażająca roszczenie do takiego uznania, dochodzi do potwierdzenia w wypełnieniu, prawdziwość zaś domniemania można wykazać tylko w samoprezentacji (*Selbstgebung*) tego, co domniemane, ponieważ żadne uobecnienia (*Vergegenwärtigung*) w tym wypadku nie wchodzi w rachubę<sup>88</sup>. Ernst Tugendhat zwraca uwagę na to, że w *Badaniach logicznych* Husserl stosunek wypełnienia orientuje niemal wyłącznie na materię aktu, natomiast znaczenia momentu *Setzung* dla tego stosunku nie akcentuje<sup>89</sup>. Przy tym już w *Badaniach...* twórca fenomenologii przyznaje, że w analizie prawdy należy uwzględnić moment *Setzung* i że tylko w odniesieniu do aktów uznających wypełnienie ma charakter potwierdzenia<sup>90</sup>. Dopiero jednak w *Ideach I* moment *Setzung* jest ujęty w odniesieniu do aktów uznających jako nosiciel intencji, która dochodzi w wypełnieniu do potwierdzenia lub rozczarowania, a jeżeli roszczenie intencji jako *Setzung* zostaje potwierdzone, intencja ta ma charakter poznawczy<sup>91</sup>.

<sup>85</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 2, s. 651–652 (146).

<sup>86</sup> E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 12.

<sup>87</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 2, s. 651 (145).

<sup>88</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 89–91.

<sup>89</sup> Zob. ibidem, s. 89–90.

<sup>90</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 2, s. 650–651 (144–145).

<sup>91</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 314–317 (445–449).

Według Husserla uznanie w bycie jest uprawnione, jeżeli daje się rozumnie wykazać. To, co istnieje rzeczywiście, na pewno, zyskuje rozumowe uznanie w bycie. I odwrotnie, jeżeli uznanie istnienia przedmiotu ma charakter rozumowy, to przedmiot ten istnieje rzeczywiście<sup>92</sup>. Rozum jest określony przez aktywność, a rezultat tej aktywności stanowi uznanie w bycie, które wchodzi w skład stwierdzenia, określonego jako jedność sensu przedmiotowego i charakteru istnienia<sup>93</sup>. Rozumowy charakter wszelkich transcendentnych tez daje się wykazać na podstawie możliwości oczywistości, do której tezy te odsyłają. Rozumność stwierdzeń bowiem oznacza ich uprawnienie, a źródłem wszelkiej prawomocności jest oczywistość. „Uznanie w bycie — czytamy w *Ideach I* — ma w źródłowej prezentacji swoją pierwotną podstawę prawomocności”<sup>94</sup>. W fenomenologii pojęcie oczywistości ma tym samym decydujące znaczenie dla uprawnienia każdego uznania w bycie: ostateczną instancją testującą prawomocność wszelkich tez jest źródłowo prezentująca naoczność, dlatego w odniesieniu do intencji jako *Setzung* „wypełnienie ma charakter »wykazania« i »potwierdzenia«”<sup>95</sup>. Konkludując, wszystko, co domniemywane w świadomości tetycznej, wysuwa roszczenie do prawdziwego bytu, a o uprawnieniu tego roszczenia rozstrzyga możliwość doprowadzenia tego, co domniemane, do oczywistości. „Każdej dziedzinie i kategorii tego, co pretenduje do bycia (*prätendierter*) przedmiotem, odpowiada fenomenologicznie nie tylko podstawowy gatunek sensów, resp. stwierdzeń, lecz także pewien podstawowy gatunek źródłowo prezentującej świadomości takich sensów i przynależny doń podstawowy typ źródłowej oczywistości, która z istoty jest umotywowana przez takiego rodzaju źródłowe danie”<sup>96</sup>. Struktura bytu nie jest taka sama, ponieważ w fenomenologii mówimy o różnych dziedzinach bytu, które mają odmienną konstytucję i nie są myślane za pomocą tych

Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 90.

<sup>92</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, s. 310–317 (439–449).

<sup>93</sup> Zob. ibidem, s. 305–306 (432–434).

<sup>94</sup> Ibidem, s. 316 (447).

<sup>95</sup> E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 90.

<sup>96</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 321 (454–455).

samych kategorii<sup>97</sup>. Z fenomenologicznego punktu widzenia jakiś przedmiot jest rozpatrywany w „jak” swego dania i nie pozwala się bezpośrednio przedmiotowo odróżnić od innego przedmiotu, lecz tylko ze względu na akty, w których dochodzi do źródłowej prezentacji, jako że ontologiczne rozróżnienia przedmiotowe są ugruntowane w fenomenologicznych rozróżnieniach sposobów dania<sup>98</sup>. Sam rzeczywisty przedmiot jest odpowiednikiem uporządkowanych związków świadomościowych, których roszczenie do prawdziwego bytu w nich domniemanego noematycznego *x*, jako nosiciela różnych sensów, zyskuje potwierdzenie w źródłowej oczywistości.

Zdaniem Husserla — jak już zasygnalizowaliśmy — wszelka świadomość okazuje się aktualnie lub potencjalnie świadomością uznającą w bycie. Dla każdej świadomości Husserl dopuszcza jednak możliwość modyfikacji neutralnościowej, która „całkowicie pozbawia mocy wszelki *modus* mniemania, do jakiego się odnosi”<sup>99</sup>. Ernst Tugendhat podkreśla, że w Husserlowskiej fenomenologii świadomość pozycjonalna (uznająca w bycie) pozostaje pierwotną świadomością, ponieważ akt nieuznający jest tylko modyfikacją aktu uznającego, a modyfikacja neutralnościowa pozwala jaśniej ukazać istotę świadomości uznającej w bycie; co więcej, również w świadomości neutralności jest jakoś obecna pozycjonalność, ale nie „spełniona”<sup>100</sup>. Warto zaznaczyć, że modyfikacja

<sup>97</sup> Zob. E. Lévinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994, s. 21

<sup>98</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 113, 240.

<sup>99</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 247 (349). Przykładami świadomości neutralnej są: świadomość obiektu występującego w obrazie (*Bildobjektbewußtsein*) jako modyfikacja neutralnościowa spostrzeżenia domniemującego w *modus* pewności istnienia oraz fantazja jako modyfikacja neutralnościowa uznającego w bycie uobecnienia (przypomnienia). Ibidem, s. 250–252 (353–356).

<sup>100</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 42–43. Tę zależność świadomości neutralnej od świadomości uznającej w bycie można zilustrować na przykładzie relacji między spostrzeżeniem i fantazją. Husserl określa spostrzeżenie zmysłowe nie tylko jako prezentację przedmiotu (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*) lub samoprezentację (*Selbstgebung*), lecz także jako świadomość ustalającą, natomiast fantazję nazywa uobecnieniem (*Vergegenwärtigung*), i to takim uobecnieniem, które jest pozbawione momentu uznania w bycie. Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966, s. 107. Polski przekład — E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomo-*

świadościowa o charakterze neutralizacji jest już w *Badaniach logicznych* rozpatrywana pod hasłem jakościowej modyfikacji. Jakościowa modyfikacja stanowi operację przekształcającą akt uznający w bycie w dokładnie odpowiadający mu co do materii akt nieuznający, to znaczy akt samego tylko przedstawienia. „Każdemu aktowi *belief* odpowiada jako jego przeciwny odpowiednik »samo tylko« przedstawienie, przedstawiające tę samą przedmiotowość w dokładnie ten sam sposób, tj. na podstawie identycznej materii, jak ów akt *belief*, i różniące się od niego tylko tym, że zamiast przedstawioną przedmiotowość uznawać na sposób domniemania istnienia, pozostawia tę sprawę w zawieszeniu”<sup>101</sup>.

Sama idea modyfikacji neutralnościowej ma swe źródło w przekonaniu, że każdemu przeżyciu tetycznemu odpowiada przeżycie nietetyczne. Noematyczne odpowiedniki nietetycznych przeżyć są również zmodyfikowane i jako takie nie są charakteryzowane jako coś rzeczywistego, lecz jako coś jedynie pomyślanego<sup>102</sup>. W ramach charakterystyki drogi do redukcji przez psychologię zaznaczyliśmy, że modyfikacja neutralnościowa nie jest redukcją transcendentarno-fenomenologiczną, aczkolwiek wykazuje pokrewień-

---

ści czasu. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 159–160. Uobecnienie fantazyjne jako świadomość neutralna zostaje odróżnione od uobecnienia uznającego w bycie, jakim jest przypomnienie. Fantazja i przypomnienie pozostają jednak w nierozzerwalnym związku, ponieważ przypomnienie jako uobecnienie ustalające, uznające w bycie, stanowi odtworzenie źródłowej, spostrzeżeniowej prezentacji, natomiast fantazja jest określona jako modyfikacja neutralnościowa przypomnienia. Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 250–251 (353–354). Jako taka modyfikacja, fantazja zachowuje pośrednio odniesienie do spostrzeżeniowej prezentacji, której odtworzeniem jest przypomnienie. W *Erfahrung und Urteil...* Husserl pogląd ten jeszcze bardziej sugestywnie wypowiada, twierdząc, że każde przedstawienie fantazyjne jest modyfikacją wcześniejszego, rzeczywistego doświadczenia, doświadczenia w wąskim sensie, jako zewnętrznego spostrzeżenia (czyli samoprezentacji indywidualnych przedmiotów w *modus* prostej przeświadczeniowej pewności) i jako modyfikacja wcześniejszego doświadczenia, genetycznie do niego odsyła. Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 23.

<sup>101</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Hrsg. von U. Panzer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 19/1. Den Haag 1984, s. 507. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 613–614.

<sup>102</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 248 (350).

stwo z nią. W tym miejscu można bliżej określić różnicę między modyfikacją neutralnościową a transcendentualną *epoché*. Modyfikacja neutralnościowa, pozbawiając mocy wszelki *modus* mniemania, przekształca świadomość uznającą w bycie w świadomość nieuznającą (neutralną), podczas gdy redukcja transcendentualno-fenomenologiczna nie neutralizuje generalnej tezy naturalnego nastawienia, lecz jedynie modyfikuje sposób spełniania owej tezy, uwalniając ją od anonimowości i rozjaśniając jako pramniemanie (praprzeświadczenie), to znaczy konstytuujące dokonanie świadomości. Modyfikacja neutralnościowa, przypomnijmy, odpowiada pojawiającemu się w późniejszych tekstach Husserla pojęciu redukcji fenomenologiczno-psychologicznej. Kiedy modyfikacji neutralnościowej poddajemy świadomość naturalną, wtedy *residuum* tej modyfikacji jest świadomość czysta psychologicznie. Modyfikacji neutralnościowej można poddać również sferę już transcendentualnie wypreparowanych przeżyć, przechodząc do świadomości zneutralizowanej, ale zneutralizowana świadomość nie jest świadomością konstytuującą byt przedmiotów. Jeżeli istotową cechą transcendentualnej świadomości, odróżniającą ją od świadomości psychologicznej, stanowi jej konstytutywny charakter względem prawdziwego bytu świata, to zneutralizowana świadomość nie może być uznana za świadomość transcendentualną. Świadomość konstytuująca byt przedmiotu podlega orzecznictwu rozumu i może być tylko świadomością niezneutralizowaną, jako że konstytucja prawdziwego bytu wyraża korelację między tetycznymi momentami aktów (charakterami mniemań) i bytowymi modalnościami konstytuowanych przedmiotów. Radykalnie dystansujemy się tym samym od poglądu, że modyfikację neutralnościową można utożsamić z redukcją transcendentualno-fenomenologiczną. Należy przyznać, że sam Husserl charakteryzuje redukcję i modyfikację neutralnościową za pomocą analogicznych wyrażań, takich jak: „ujmowanie w nawias”, „wstrzymanie się od” czy „wyłączenie”, pozostawiając ich wzajemny stosunek w niedopowiedzeniu i dając tym samym sposobność do dezinterpretacji samej metody transcendentualnej *epoché*<sup>103</sup>. Utożsamienie redukcji transcendentualno-fenomenologicznej z modyfikacją neutralnościową całkowicie zapoznaje jednak fakt, że teoria konstytucji transcendentualnej wchodzi w zakres fenomenologii rozumu, że o konstytutywnej

<sup>103</sup> Zob. s. 110–111 niniejszej pracy.

mocy transcendentalnej subiektywności rozstrzyga ostatecznie jej osadzający w bycie charakter. Konstytucji bowiem podlega przedmiot nie tylko w swym „jak” określeń, lecz także w swym prawdziwym bycie, jako że sens przedmiotowy jest zawsze dany z przysługującymi mu modalnościami tetycznymi, z którymi stanowi jedność nazwaną stwierdzeniem i taka jedność może konstituować się tylko w niezneutralizowanych noezach<sup>104</sup>. „Uznawania w bycie w ogóle, niezneutralizowane uznawania w bycie — za odpowiadające im wyniki mają »stwierdzenia« (»Sätze«), które wszystkie razem są scharakteryzowane jako »coś istniejącego«. Możliwość, prawdopodobieństwo, pozostawanie pod znakiem zapytania, bycie zaprzeczonym, bycie potwierdzonym — to wszystko samo jest czymś »istniejącym«, mianowicie czymś w odpowiedniku [świadomości] scharakteryzowanym jako takie, jako [właśnie] to »domniemanym« w świadomości”<sup>105</sup>. O ile to, co podlega *epoché*, włącza się ponownie w zakres badania fenomenologicznego w charakterze fenomenu i jako takie zawiera „rzeczywiste” predykabilia, o tyle o tym, co zneutralizowane, nie można orzekać, że jest istniejące, możliwe, przypuszczalne, słuszne itd. Husserl tak to ujmuje: „[...] właściwe, niezneutralizowane noezy ze swej istoty podlegają »orzecznictwu rozumu«, natomiast dla zneutralizowanych pytanie o rozumność nie ma żadnego sensu. To samo, odpowiednio, dla noematów. Wszystko, co noematycznie scharakteryzowane jako istniejące (pewnie), jako możliwe, przypuszczalne, pozostające pod znakiem zapytania, jako będące czczym pozorem itd., może być tak scharakteryzowane w sposób »uprawniony« lub »nieuprawniony«, może »naprawdę« istnieć, być możliwe, być czczym pozorem itd. Natomiast samo myślenie sobie tylko nie »uznaje w bycie« niczego, ono nie jest ustalającą świadomością. »Sama tylko myśl« o realnościach, możliwościach itd. nie »pretenduje« do niczego, nie ma być ani uznana jako słuszna, ani odrzucona jako niesłuszna”<sup>106</sup>.

Redukcja transcendentalno-fenomenologiczna, w przeciwieństwie do modyfikacji neutralnościowej, nie przekształca zatem świadomości uznającej w bycie w świadomość neutralną, ponieważ otwiera dostęp do świadomości konstytuującej prawdziwy

<sup>104</sup> Zob. s. 68–70 tej rozprawy.

<sup>105</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 1, s. 248–249 (351).

<sup>106</sup> Ibidem, s. 249 (351–352).



był przedmiotu, a konstytucja prawdziwego bytu stanowi domenę tetycznych intencji, nie zaś zneutralizowanych noez. Redukcja oznacza wprowadzić modyfikację tezy w sensie przewartościowującej zmiany znaku, ale nie oznacza modyfikacji neutralnościowej: teza podlega modyfikacji w tym sensie, że zmienia *modus* z nietematycznej na tematyczną; teza nie przekształca się jednak w samo tylko myślenie, lecz zachowuje swój tetyczny (osadzający w bycie) charakter, który rozstrzyga o tym, że stanowi ona dokonanie konstytuujące byt świata. O ile redukcja jest sprawą naszej wolności, o tyle konstytucja nie oznacza zależnych od woli świadomościowych dokonań, które można by w jakimś momencie zakończyć. Proces transcendentualnej konstytucji świata przebiega stale — bez względu na to, czy dokonuję redukcji, czy też nie. W naturalnym nastawieniu proces ten przebiega przy tym anonimowo, podczas gdy w fenomenologicznej redukcji dochodzi jedynie do odsłonięcia owego procesu, nie zaś jego myślowego przekształcenia.

Po dokonaniu *epoché* teza naturalnego nastawienia wraz z rzeczywistością współluzną w tezie nie znikają, lecz doznają przewartościowującej zmiany znaku. Ta przewartościowująca zmiana znaku polega na odwróceniu naturalnego porządku między tym, co pierwotne, a tym, co pochodne. W naturalnym nastawieniu zatracamy się w uznanym w tezie świecie, to znaczy byt świata wysuwa się na plan pierwszy, a sama teza uznająca go w istnieniu pozostaje w tle, natomiast po dokonaniu *epoché* rozpoznajmy, że to dzięki tezie „świadomościowo zastają naprzeciw siebie istniejący świat rzeczy”<sup>107</sup>, że uznanie świata za coś realnie istniejącego jest umotywowane związkami doświadczenia subiektywności, że to właśnie „generalna teza stanowi podstawę umożliwienia rzeczywistości świata”<sup>108</sup>. To rozpoznanie jest transcendentualnym wglądem, który umożliwia redukcja transcendentualno-fenomenologiczna. W samym bowiem naturalnym nastawieniu nie daje się tematyzować świadomość obowiązywania świata tego nastawienia, a w efekcie opuszczamy naturalne nastawienie wtedy, gdy czynimy je przedmiotem badań fenomenologicznych<sup>109</sup>. Józef Tischner tak to ujmując: „Ten, kto żyje wtopiony w horyzont świata, nie wie nic o własnym wtopieniu w świat. A ten, kto o tym wie, kto rozwi-

<sup>107</sup> Ibidem, s. 80 (114).

<sup>108</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 40.

<sup>109</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie...*, s. 151.

ja teorię tego stanu, wyzwolił się z zanurzenia w świecie”<sup>110</sup>. Innymi słowy, opuszczamy naturalne nastawienie, gdy poddajemy je refleksji, problematyzujemy ważność naszego naiwnego uznawania świata i odsłaniamy ukryty, prawdziwy sens owego uznawania. W ten sposób dochodzi zarazem do zniesienia samozakrycia naturalnego życia i odsłonięcia tego, czym naturalne życie zawsze już w skryty sposób było w sobie<sup>111</sup>.

Z tego punktu widzenia samą redukcję można uznać za zabieg polegający na refleksyjnym odsłonięciu transcendentального charakteru naszej subiektywności. „Redukcja — komentuje Janssen — ma charakter teoretycznego odkrycia transcendentальной podstawy naturalnego życia i jego świata”<sup>112</sup>. Redukcja transcendentально-fenomenologiczna polega na uwolnieniu Ja od jego naturalnego zakrycia, na odsłonięciu transcendentального wymiaru problemu, a dokonuje się to dzięki kierującemu się wstecz refleksyjnemu spojrzeniu na owo Ja i jego świat. Dopiero zmiana nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne pozwala znieść anonimowość transcendentальной subiektywności i zrozumieć „jednostronnie zamknięte w sobie nastawienie naturalne jako szczególne nastawienie transcendentalne, jako nastawienie pewnej habitualnej jednostronności całego życia zainteresowań”<sup>113</sup>. Po dokonaniu redukcji okazuje się, „że naturalne, obiektywne życie w świecie stanowi jedynie szczególny *modus* stale konstytuującego świat życia transcendentального”<sup>114</sup>. Innymi słowy, naturalne życie jest ukrytym życiem transcendentальnym, jest szczególnym *modus* owego życia, przy czym dowiadujemy się o tym dopiero po przeprowadzeniu redukcji transcendentально-fenomenologicznej. Dokonując redukcji, podnoszę do świadomości tematycznej to, co w naturalnym nastawieniu było spełniane anonimowo, i uświadamiam sobie, że w naturalnym nastawieniu nie mogłem rozpoznać konstytuujących dokonań swego subiektywnego życia, ponieważ świat uchodził dla mnie za istniejący w anonimowo spełnianych funkcjach mej świadomości. Zmiana nastawienia umożliwia tym samym dzięki kierującej się wstecz

<sup>110</sup> J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej*. W: Idem: *Myślenie według wartości*. Kraków 1993, s. 34.

<sup>111</sup> Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 131–133.

<sup>112</sup> Ibidem, s. 131–132.

<sup>113</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 209.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 179. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 186.

refleksji odsłonięcie zakrytych w naturalnym nastawieniu transcendentualno-konstituujących dokonań mego życia. Po zmianie nastawienia okazuje się, że dokonania te nadają bytowi świata moc obowiązującą, tak że świadomość jest źródłem wszelkiego uznania w bycie, a w efekcie naturalny świat wraz z istniejącym w nim człowiekiem stanowi rezultat konstytucji subiektywności transcendentualnej.

### **Redukcja jako odsłonięcie konstytutywnego charakteru tezy w interpretacji komentatorów**

Redukcja tezy naturalnego nastawienia oznacza jej odsłonięcie, dzięki któremu teza zostaje następnie rozpoznana jako konstytuujące dokonanie świadomości, i to odsłonięcie za pomocą refleksji transcendentualnej, znoszącej anonimowość sprawczości świadomości, anonimowość realizującą się w naturalnym nastawieniu. Redukcja w sensie refleksyjnego odsłonięcia nie może zatem oznaczać zanegowania, porzucenia czy jakiegokolwiek konstruującego przekształcenia tezy naturalnego nastawienia. Na taki aspekt redukcji wskazuje wielu komentatorów dzieł Husserla.

W interpretacji Eugena Finka, przeprowadzając redukcję, odsłanianiem konstytuujące funkcje własnej świadomości, czyli znosząc ich anonimowość. W tym kontekście Fink zauważa, że zniesiona przez redukcję anonimowość „jest (...) transcendentualnym pojęciem i oznacza sposób, w jaki przebiegła transcendentualna konstytucja świata, właśnie w modus samozakrycia i samozapomnienia (*Selbstvergessenheit*), w transcendentualny modus: naturalne nastawienie”, dlatego „w fenomenologicznej redukcji zachodzi »przebudzenie« transcendentualnej konstytucji świata, dokonuje się proces transcendentualnego samouprzytomnienia”<sup>115</sup>. Podmiotem redukcji jest Ja feno-

<sup>115</sup> E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Fink's* (1932) mit An-

menologizujące jako niezaangażowany obserwator, co dla Finka oznacza, że *epoché* nie może być żadnym realizującym się wprost wyłączeniem tezy o istnieniu świata. O ile uniwersalna apercpcja świata dokonuje się w spełnianiu naturalnego uznania w bycie, zawartego w realizujących się pierwotnie wprost przeżyciach, o tyle *epoché* stanowi moment strukturalny transcendenttalnej refleksji i jako taka jest refleksyjną *epoché*, dokonywaną przez transcendenttalnego obserwatora, który przypatruje się przeżyciom i powstrzymuje się od spełniania zawartego w nich uznania w bycie<sup>116</sup>. Wyłączenia tezy nie może dokonywać to samo Ja, które ją spełnia, lecz inne Ja, które nie uczestniczy w konstytucji świata, wznosząc się ponad nią i nie zajmując stanowiska w kwestii bytu tego, co doświadczane. Fink w obrębie samego Ja transcendenttalnego doszukuje się różnicy między Ja transcendenttalno-konstituującym (*transzendental-konstituierendes Ich*), które konstytuuje świat, a Ja transcendenttalno-fenomenologizującym (*transzendental-phänomenologisierendes Ich*) w sensie teoretycznego obserwatora, który spełnia fenomenologiczną redukcję, ale nie uczestniczy w konstytucji świata<sup>117</sup>. *Epoché* jest zatem określona jako akt reflektującego obserwatora, który przygląda się uniwersalnej apercpcji świata, nie uczestnicząc w niej, przy czym transcendenttalna refleksja różni się zasadniczo od naturalnej refleksji, mającej sens ludzkiej samoaperpcji, która dokonuje się w ramach naturalnego nastawienia. Ja transcendenttalnej refleksji nigdy nie spełniało tezy o istnieniu świata i to niezainteresowanie światem charakterystyczne dla niezaangażowanego obserwatora oznacza jego nieuczestniczenie w procesie konstytucji świata. Ja uczestniczące w konstytucji świata nie tematyzuje samej konstytucji, ponieważ konstytucja dokonuje się anonimowo, a tematyzacja wymaga aktów refleksji znoszących anonimowość funkcji transcendenttalnej świadomości. Jedynie Ja reflektujące, Ja fenomenologizujące, nieuczestniczące w konstytucji, może uczynić tematem uniwersalną apercpcję

merkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. In: *Husserliana — Dokumente*. Bd. 2/1. Dordrecht—Boston—London 1988, s. 15.

<sup>116</sup> Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 121—122.

<sup>117</sup> Zob.: E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 43; Idem: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 122. Zob. P. Łaciak: *Eugena Finka rozumienie Ja transcendenttalnego*. W: „*Folia Philosophica*”. Red. P. Łaciak. T. 29. Katowice 2011, s. 205—223.

świata. Stąd wniosek, że Ja transcendentualno-konstituujące żyje życiem tezy, spełnia anonimowo tezę, конституując w ten sposób świat, natomiast Ja transcendentualno-fenomenologizujące, będąc niezaangażowanym obserwatorem, czyni przedmiotem tezę świata w aktualności jej żywego dokonania, przygląda się jej, ale jej nie spełnia<sup>118</sup>. Dzięki refleksyjnej *epoché* świat zostaje rozpoznany jako obowiązujący sens bytu, jako korelat tezy, w której stale obowiązuje, a w konsekwencji odkrywa się transcendentualną subiektywność jako конституującą świat w stałym spełnianiu tezy<sup>119</sup>. Dokonania transcendentualnej świadomości są tym samym uświadamiane jako конституujące w refleksyjnej tematyzacji, dzięki czemu samo конституujące Ja wychodzi ze stanu anonimowości. Innymi słowy, конституujące dokonania transcendentualnej świadomości rozpoznaje fenomenologizujące Ja, znosząc anonimowość owych dokonań. Ten wyjaśniający czyn (*Tun*) — jako odsłanianie konstytucyjnych dokonań świadomości — sam nie jest конституujący. Tematyzujący czyn bowiem z istoty różni się od transcendentualnych dokonań конституujących świat: odsłanianie конституujących dokonań transcendentualnej świadomości nie może być конституujące w sensie konstytucji świata<sup>120</sup>. Samo Ja transcendentualne rozdwa się zatem na конституujące i tej konstytucji się przyglądające, tematyzujące ją. Albo żyję w spełnianiu tezy naturalnego nastawienia, конституując świat, albo tematyzuję tezę i wówczas nie żyję w tezie, lecz w refleksji nad tezą.

Z kolei Ludwig Landgrebe podkreśla, że metoda redukcji fenomenologicznej polega na odsłanianiu, nie zaś na wykluczaniu czy konstruowaniu, odsłanianiu za pomocą refleksji transcendentualnej<sup>121</sup>. To właśnie dzięki redukcji transcendentualnej odsłaniamy zakryte w nastawieniu naturalnym dokonania subiektywności конституującej byt świata. Samo wyłączanie tezy naturalnego nastawienia można zinterpretować jako doprowadzenie jej do tematycznej świadomości. Zdaniem Landgrebego, przeprowadzana w nastawieniu refleksyjnym redukcja polega na odsłonięciu tego, co w świadomości jest spełniane anonimowo, to znaczy general-

<sup>118</sup> Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 121–122.

<sup>119</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>120</sup> Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 24–25.

<sup>121</sup> Zob. L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*. In: *Idem: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 123.

nej tezy naturalnego nastawienia wraz ze współluznaną w tej tezie rzeczywistością (czyli z rzeczywistością domniemaną jako korelatem intencjonalnych dokonań świadomości), ostatecznie — polega na odsłonięciu źródła wszelkiego uznawania w bycie, jakim jest świadomość transcendentna, odsłonięciu intencjonalnej korelacji świadomość — byt<sup>122</sup>. Jeżeli uwzględnimy tę korelację, dojdziemy do szerokiego pojęcia subiektywności, jakim jest nierozdzielna jedność doświadczenia świata i samego świata doświadczanego jako korelatu tego doświadczenia, jedność, „w której dopiero rozróżnienie w tradycyjnym sensie »tego, co subiektywne«, i »tego, co obiektywne«, »tego, co wewnętrzne«, i »tego, co zewnętrzne«, ma podstawę swej możliwości”<sup>123</sup>.

Ernst Tugendhat jeszcze dobitniej akcentuje związek *epoché* i refleksji. Jego zdaniem, wyłączenie tezy naturalnego nastawienia nie oznacza, że abstrahujemy od świata, dochodząc do pozbawionej świata świadomości. W *Ideach I* i w *Medytacjach kartezjańskich...* refleksja jest wprawdzie skierowana na czystą świadomość, ale świadomość ta jest intencjonalna i należy do niej przedmiotowy świat jako fenomen, jako *cogitatum* mojego *cogitatio*, a sam kierunek refleksji można odwrócić i skierować ją na sposoby dania transcendentnej przedmiotowości, jak to czyni Husserl w *Kryzysie nauk europejskich...*, uznając redukcję transcendentną za redukcję świata do fenomenu świata jako korelatu transcendentnej subiektywności<sup>124</sup>. Objasniając znaczenie transcendentnej *epoché*, Tugendhat zauważa, że w 31. i 32. paragrafie *Idei I* oraz w 8. paragrafie *Medytacji kartezjańskich...* refleksję określa Husserl jako transcendentną *epoché*<sup>125</sup>. Dokonując *epoché*, powstrzymujemy się wprawdzie od zajmowania stanowiska wobec zastanego świata, ale nie tylko świat zostaje zachowany jako fenomen, lecz także wyłączony charakter uznania w bycie nie znika, lecz staje się tematem refleksji. Sama teza naturalnego nastawienia może być tematyzowana tylko wtedy, gdy zostanie ujęta w nawias. Stwierdzenie, że przedmiot staje się fenomenem, jeżeli wyłączamy tezę naturalnego nastawienia, jest mylące, i równie dobrze można powiedzieć, że przedmiot staje się fenomenem,

<sup>122</sup> Zob. ibidem, s. 123, 132.

<sup>123</sup> L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 190.

<sup>124</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 199–200.

<sup>125</sup> Zob. ibidem, s. 200.



gdy tezę zachowujemy, doprowadzając ją za pomocą refleksji do świadomości tematycznej, ponieważ to właśnie w tezie jako przeżyciu świadomości przedmiot może być nam dany w swym istnieniu jako fenomen<sup>126</sup>. Innymi słowy, przedmiot staje się fenomenem, gdy zostaje ujęty jako korelat tezy rozpoznanej za pomocą *epoché* jako przeżycie świadomości. Traktując przedmiot jako fenomen, nie odwracamy się od rzeczywistego, transcendentnego przedmiotu, lecz uświadamiamy sobie, że sam przedmiot transcendentny jest nam dany jako współludzany w tezie, a to rozpoznanie idzie w parze z refleksyjnym odsłonięciem tezy jako przeżycia świadomości, w którym są dane rzeczywiste przedmioty jako fenomeny. Tugendhat podkreśla, że samo mówienie o redukcji jest dwuznaczne, i można powiedzieć, że naturalne nastawienie jest zredukowane, ponieważ w nastawieniu naturalnym jesteśmy ukierunkowani jednostronnie na świat i nie dochodzimy do pełnej konkretnej subiektywności w strukturze *ego – cogito – cogitatum*: w nastawieniu naturalnym przedmioty zastajemy w obiektywnym bycie dlatego, że spełniamy bezrefleksyjnie tezę i nie uświadamiamy sobie, że sam byt przedmiotu jest rezultatem naszego uznania w bycie<sup>127</sup>. Dopiero w nastawieniu transcendentnym zyskujemy wgląd w uniwersalną korelację świadomości i świata, zgodnie z którą przedmioty zastane w swym istnieniu są rozpatrywane jako korelaty noetycznego uznania, ostatecznie — jako korelaty tezy w sensie konstytuującego dokonania świadomości, implikowanego we wszelkim uznawaniu w bycie. *Epoché* stanowi tym samym punkt wyjścia pytania dotyczącego konstytucji<sup>128</sup>.

W podobnym tonie wypowiada się Elisabeth Ströker, twierdząc, że *epoché* umożliwia dostęp do przeświadczenia o istnieniu świata, rozpoznając je w refleksyjnym spojrzeniu<sup>129</sup>. W spojrzeniu tym teza świata musi zostać zawieszona, aby móc stać się tematem fenomenologii w „jak” swego obowiązywania. *Epoché* nie unieważnia tego, co raz uznane w tezie, lecz jedynie doprowadza do świadomości tematycznej tezę jako pramniemanie i należący do niej korelatywnie charakter istnienia na pewno. W naturalnym nastawieniu zapoznajemy korelację między tezą i światem, ponieważ nie jesteśmy skierowani na tezę, lecz zatracamy się w uznanej w tezie przedmiotowości. Dopiero *epoché*

<sup>126</sup> Zob. ibidem.

<sup>127</sup> Zob. ibidem, s. 200, 213.

<sup>128</sup> Zob. ibidem, s. 212–214.

<sup>129</sup> Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 42–43.

odślania przeświadczenie o istnieniu świata i umożliwia jego tematyzację jako przeżycia, któremu świat zawdzięcza swój byt. Nieporozumieniem jest zatem twierdzenie, że fenomenologiczny obserwator, dokonując *epoché*, kieruje się jedynie na swe subiektywne zasoby przeżyć i nie interesuje się już bytem świata: w *epoché* byt świata nie zostaje stracony, lecz zachowany; co więcej, *epoché* umożliwiając dostęp do tezy świata, odślania zarazem świat domniemany w tezie jako realnie istniejący, i rozjaśnia tym samym odniesienie subiektywności do bytu<sup>130</sup>.

W polskiej literaturze Józef Czarkowski i Stanisław Judycki traktują redukcję jako moment refleksji transcendentalnej. Zdaniem Józefa Czarkowskiego, wyłączenie tezy naturalnego nastawienia jest dlatego momentem refleksji, że to właśnie refleksja implikuje rozdwojenie Ja na Ja pochłonięte światem i Ja fenomenologiczne, wyłączające tezę, obserwujące ją. Ja jako podmiot naturalnego nastawienia jest przy tym „anonimowym, nieświadomym siebie transcendentalnym Ja”, a zniesienie tej anonimowości umożliwia refleksja transcendentalna<sup>131</sup>. Sama redukcja transcendentalno-fenomenologiczna nie zmienia niczego w generalnej tezie, lecz stanowi rozjaśnienie tezy, rozjaśnienie, dzięki któremu istnienie świata pojmujemy jako odpowiednik tezy<sup>132</sup>. „Powstrzymanie się od wszelkich przeświadczeń domniemujących transcendencje — pisze Czarkowski — nie może oznaczać ani zniknięcia tych aktów z pola refleksyjnego doświadczenia filozofującego Ja, ani nawet jakiegokolwiek zmiany w ich spełnianiu, bowiem właśnie one są przedmiotem refleksyjnego spojrzenia i opisu. Również to wszystko, co się uznaje w przeżyciach naturalnego nastawienia, musi pozostać całkowicie nietknięte, jeżeli struktury świadomościowego życia z całą ich zawartością mają być poznawane tak, jak występują, bez uprzedzeń, bezstronnie, w sposób oczyszczony z wszelkich antycypacji i współdomniemań. Transcendentalna refleksja ma być realizacją postulatu absolutnej bezzalożeniowości i czystego oglądu. Wynika stąd, że to samo transcendentalne Ja wstrzymujące się od generalnej tezy musi ją jednak zarazem spełniać; musi równocześnie żyć w nastawieniu naturalnym i transcendentalnym, aczkolwiek nastawienia te są całkowicie przeciwstawne i jedno powstaje przez wyłączenie i porzucenie drugiego”<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> Zob. *ibidem*, s. 43–44.

<sup>131</sup> Zob. J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 97.

<sup>132</sup> Zob. *ibidem*, s. 36.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 97.

Z kolei Stanisław Judycki zauważa, że „ludzie zawsze byli transcendentualnymi podmiotami procesu konstytucji”, a „fenomenologia i związane z nią odkrycie transcendentualnej świadomości jest tylko pewnym zdarzeniem w historii ludzkości”, w konsekwencji „wszyscy ludzie »noszą w sobie« Ja transcendentualne, niezależnie od tego, czy są fenomenologami, czy nie”<sup>134</sup>. Fenomenologia wydobywa jedynie na jaw proces transcendentualnej konstytucji świata, przy czym narzędziem pracy fenomenologa jest refleksja transcendentualna. Stanisław Judycki twierdzi wprost, że redukcję transcendentualną można zinterpretować jako „przejście z naturalnego nastawienia — rozgrywającego się wprost, bezrefleksyjnie bądź refleksyjnie, ale wtedy w postaci tzw. refleksji psychologicznej — do nastawienia transcendentualnego jako nastawienia refleksyjno-transcendentualnego”<sup>135</sup>. „Zajęcie takiej postawy, w której świadomość dana w aktach refleksji nie jawi się jako składnik realnego, uwikłanego w związki przyczynowo-światowe bytu, ale jako właśnie czysta transcendentualna świadomość, równoważne jest dokonaniu redukcji transcendentualnej”<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 139.

<sup>135</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>136</sup> Ibidem.

## Rozdział piąty

redukcja eidetyczna  
jako redukcja do *eidos ego*  
i jej granice





## Redukcja ejdetyczna jako wyłączenie indywidualnego istnienia

W dotychczasowych rozważaniach mówiliśmy o czystej refleksji nad sferą mojego faktycznie istniejącego Ja transcendentalnego. W *Medytacjach kartezjańskich...* czytamy: „Metoda redukcji transcendentalnej zaprowadziła każdego z nas, medytujących w transcendentalnym nastawieniu filozofów, do jego transcendentalnego ego, naturalnie do tego oto faktycznie istniejącego ego, jednego i jedyne absolutnego ego wziętego wraz z przynależną mu w danym przypadku konkretno-mona-dyczną zawartością”<sup>1</sup>. Po dokonaniu redukcji transcendentalno-fenomenologicznej pozostaje wprawdzie czysta świadomość, ale znajdujemy się w heraklitejskim strumieniu niepowtarzalnych fenomenów<sup>2</sup>. Fenomeny te „mogą również w refleksyjnym doświadczeniu być niewątpliwie dane”, ale „samo tylko doświadczenie nie jest nauką”<sup>3</sup>. W *Kryzysie nauk europejskich...* Husserl pisze wprost: „Nawet indywidualny filozof nie może w *epoché*

---

<sup>1</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 103. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 100.

<sup>2</sup> Zob.: E. Husserl: *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode* (Freiburger Antrittsrede 1917). In: Idem: *Aufsätze und Vorträge* (1911—1921). Hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 25. Dordrecht—Boston—Lancaster 1987, s. 78—79; Idem: *Cartesianische Meditationen...*, s. 86 (71—72); Idem: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Aufl. 2. Den Haag 1958, s. 47. Polski przekład — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 59. Zob. również R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 74—75.

<sup>3</sup> E. Husserl: *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode...*, s. 79.



zatrzymać dla siebie niczego z tego nie dającego się ująć, płynącego życia, powtórzyć jego zawartości, która zachowywałaby tożsamość, i zdobyć pewność jego tu-oto (*Diesheit*) i jego sposobu istnienia (*Sosein*) w taki sposób, żeby je mógł opisać przy pomocy trwałych wypowiedzi oraz, by tak rzec, udokumentować (nawet gdyby to dotyczyło tylko jego osoby)”<sup>4</sup>. Po dokonaniu redukcji transcendentally-fenomenologicznej napotykamy zatem trudność, która dotyczy możliwości naukowego, to znaczy niesolipsystycznego, intersubiektywnie sprawdzalnego i powszechnie ważnego badania sfery transcendentally oczyszczonej świadomości<sup>5</sup>. Tę trudność można sformułować w postaci pytania: „czy rzeczywiście jest możliwa i jak jest możliwa czysta fenomenologia jako nauka?”<sup>6</sup>.

Aby ugruntować fenomenologię jako naukę, Husserl dokonuje redukcji ejdetycznej, która przenosi moje transcendentally-faktyczne Ja w wymiar czystych możliwości, jakie dopuszcza *eidos ego*. Przyznaje on zarazem, że same opisy sfery transcendentally-faktycznego doświadczenia wypreparowanego za pomocą redukcji transcendentally-fenomenologicznej są już naznaczone ejdetycznym sensem<sup>7</sup>. Aby bowiem coś powiedzieć o transcendentally-faktyczności, muszę ją zobiektywizować, a taka obiektywizacja dokonuje się dopiero na poziomie ejdetycznej ogólności. Wszak pojedyncze fakty stanowią irracjonalne *apeiron*, a w obiektywny sposób można poznawać tylko istoty i związki istotowe, przy czym nawet pojedynczy fakt jako coś irracjonalnego jest „możliwy [...] tylko w systemie form aprioryczności, systemie, który przynależy do niego ze względu na to, że jest on faktem egologicznym”<sup>8</sup>. Dlatego fenomenologia „docieka uniwersalnych praw istotnościowych, które każdej faktycznej wypowiedzi na temat tego, co transcendentally, nakreślają z góry jej możliwy sens wraz z jego przeciwieństwem — nonsensem”<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 181. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 187.

<sup>5</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 74.

<sup>6</sup> E. Husserl: *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode...*, s. 78.

<sup>7</sup> Zob. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 104 (100–101).

<sup>8</sup> Ibidem, s. 114 (118).

<sup>9</sup> Ibidem, s. 106 (104).

Jak widać, czystość opisu fenomenologicznego nie jest jedynie czystością, jaką umożliwia redukcja transcendentzna, lecz także czystością w sensie *a priori*<sup>10</sup>. Do tej apriorycznej czystości dochodzimy za pomocą redukcji ejdetycznej, jako że Husserl ujednolicił pojęcie *a priori*, uznając je za równoznaczne z pojęciem *eidos*<sup>11</sup>. Pojęcie *eidos* — czytamy w *Logice formalnej i logice transcendentnej*... — „definiuje (...) jedyne pojęcie — spośród (licznych) pojęć, (oznaczanych przez) wieloznaczne wyrażenie »*a priori*« — jakie uznajemy filozoficznie. Wyłącznie o pojęcie (ejdosu) więc chodzi, gdziekolwiek w moich pismach jest mowa o *a priori*”<sup>12</sup>. Ta ejdetyzacja *a priori* stanowi ripostę na subiektywistyczną relatywizację tego, co aprioryczne, do której dochodzi w filozofii Kanta. W transcendentalizmie Kanta kryteria *a priori*, jakimi są ścisła ogólność, która wyklucza możliwość wyjątku, oraz apodyktyczna konieczność, na której mocy coś jest tak i nie może być inaczej, mają podstawę w podmiocie poznającym. Aprioryczna ogólność i konieczność są tym samym warunkami, jakie umysł narzuca przedmiotom, warunkami, bez których umysł nie mógłby sobie przedstawić żadnego przedmiotu. Ogólność i konieczność wyrażają zatem nieprzedstawialność, to znaczy subiektywną niezdolność przedstawienia sobie inaczej. Natomiast Husserl dokonuje ejdetyzacji *a priori* i jego wersję aprioryzmu można uznać za platonizującą: aprioryczna ogólność i konieczność wyrażają wpływającą z istoty niemożność bycia inaczej. Ogólność i konieczność jako kryteria aprioryczności muszą być zatem rozumiane jako ejdetyczna ogólność i ejdetyczna konieczność, a aprioryczna struktura naszego poznania ma swe ugruntowanie w apriorycznej strukturze istot i praw istotowych. W tym wypadku argumentem za apriorycznością nie jest nieprzedstawialność: subiektywna niezdolność przedstawienia sobie inaczej zakłada jako swój warunek

<sup>10</sup> Zob. E. Husserl: *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode...*, s. 79. Zob. również R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 75.

<sup>11</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 55–57.

<sup>12</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 255 (przypis). Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011, s. 241.

istotową niemożność bycia inaczej, wobec czego *a priori* nie należy pierwotnie do konstytucji umysłu.

Jak już zaznaczyliśmy, metodą dochodzenia do istot jako czystych ogólności jest redukcja ejdetyczna, która stanowi redukcję „przeprowadzającą od psychologicznego fenomenu do czystej »istoty«, resp. w myśleniu wyrażającym się w sądzie od faktycznej (»empirycznej«) ogólności do ogólności charakterystycznej dla »istot« (»Wesens« *allgemeinheit*)”<sup>13</sup>. Redukcja ejdetyczna jest określona jako „ejdetyczne wyłączenie indywidualnego istnienia”<sup>14</sup>, a ściślej mówiąc — jako wyłączenie rzeczywistego istnienia odpowiednich przypadków jednostkowych podpadających pod istoty. Dla ujęcia istoty nie ma znaczenia różnica między prezentacją a uobecnieniem, między aktem uznającym a nieuznającym. Istotę równie dobrze można ująć w danych spostrzeżenia jako samoprezentacji w *modus* przeświadczeniowej pewności, jak i w danych czystej fantazji jako aktu nieuznającego, ponieważ ujęcie istoty nie implikuje uznania istnienia (*Setzung*) jakiegokolwiek jednostkowego bytu<sup>15</sup>. Co więcej, w czystej fantazji możemy nawet jeszcze lepiej ująć istotę, gdyż nie ograniczają nas przypadkowe, podsunięte przez doświadczenie przykłady<sup>16</sup>. Sam ogląd istoty jest operacją przeprowadzoną w czystej fantazji i w oglądzie tym czysta fantazja jako akt nieuznający zyskuje prymat nad spostrzeżeniem. Zgodnie z zasadą wszelkich zasad archetypiczną formę wszelkiej naoczności stanowi źródłowo prezentujące spostrzeżenie, a w rezultacie „źródłowo prezentujące spostrzeżenie jest uprzywilejowane w stosunku do wszystkich rodzajów uobecnień; w szczególności naturalnie spostrzeżenie zewnętrzne”<sup>17</sup>. Husserl przyznaje jednak, że „istnieją powody, dla których w fenomenologii — jak we wszystkich na-

<sup>13</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 6. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 7.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 134 (189).

<sup>15</sup> Zob. ibidem, s. 16—17 (23—24). Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 56—57.

<sup>16</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 146.

<sup>17</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 146 (206).

ukach ejdetycznych — uobecnienia, a dokładniej mówiąc, swobodne fantazje, zyskują pozycję uprzywilejowaną w stosunku do spostrzeżeń<sup>18</sup>. Mając na uwadze uprzywilejowaną pozycję fantazji w oglądzie istoty, autor *Idei I* pisze, że „»fikcja« stanowi żywioł fenomenologii, tak jak i wszelkiej ejdetycznej nauki, [...] fikcja jest źródłem, z którego czerpie swe soki poznanie »prawd wiecznych«”<sup>19</sup>.

Fantazję Husserl charakteryzuje za pomocą dwóch pojęć: nieaktualności i uobecnienia<sup>20</sup>. Nieaktualność jest równoznaczna z neutralnością, nieuznawaniem i stanowi przeciwieństwo aktualności, pozycjonalności czy uznawania w bycie, natomiast uobecnienie — w opozycji do prezentacji czy samoprezentacji — nie ukazuje przedmiotu w cielesnej samoobecności, lecz w świadomości „jak gdyby” był obecny, w obrazie<sup>21</sup>. Rozróżnienia prezentacja — uobecnienie, aktualność — nieaktualność krzyżują się, co skutkuje podziałem prezentacji na aktualną i nieaktualną oraz podziałem w sferze uobecnień na uobecnienia uznające w bycie (przypomnienie, współuobecnienie, oczekiwanie) i uobecnienie nieuznające (czysta fantazja)<sup>22</sup>. W związku z tym pierwszym podziałem Husserl zaznacza, że fantazja nie sprowadza się jedynie do reproduktywnej fantazji, czyli do uobecnienia, lecz może również oznaczać „percepcyjną fantazję lub fikcję”, to znaczy akt prezentujący, świadomość *quasi*-sposprzeżeniową, prezentującą w *modus* cielesnej obecności, ale fantazyjnie<sup>23</sup>. Jako przykład percepcyjnej fantazji Husserl podaje świadomość obiektu występującego w obrazie (*Bildobjektbewußtsein*), o której jest mowa w *Ideach I*<sup>24</sup>. Przyznaje on jednak zarazem, że fantazja w normal-

<sup>18</sup> Ibidem, s. 147 (207).

<sup>19</sup> Ibidem, 148 (209).

<sup>20</sup> Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Hrsg. von E. Marbach. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 23. The Hague—Boston—London 1980, s. 299 (przypis 4).

<sup>21</sup> Zob.: L. Ni: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Versuch mit Husserl*. Freiburg 1990, s. 63; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 133–134.

<sup>22</sup> Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 294–300. Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 134.

<sup>23</sup> Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 299, 504–510, 575, 591–592.

<sup>24</sup> Zob. ibidem, s. 504, 578–581. Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 251–252 (355–356).

nym sensie oznacza neutralne uobecnienia<sup>25</sup>. Pomimo rozróżnienia percepcyjnej i reproduktywnej fantazji — w fenomenologii czysta fantazja jest niemal wyłącznie zorientowana na pojęcie nieuznającego uobecnienia<sup>26</sup>. Czystą fantazję można więc ostatecznie uznać za akt nieuznający, w odróżnieniu od świadomości pozycjonalnej, oraz uobecnienie, w przeciwieństwie do spostrzeżeniowej prezentacji<sup>27</sup>.

W terminologii *Badan logicznych* rozróżnieniu między świadomością uznającą i nieuznającą odpowiada modyfikacja jakościowa, a rozróżnieniu między prezentacją i uobecnieniem — modyfikacja imaginacyjna<sup>28</sup>. Husserl dostrzega zasadniczą analogię między przekształceniem świadomości uznającej w świadomość nieuznającą i przekształceniem prezentacji w uobecnienie: jak każdemu aktowi uznającemu odpowiada akt nieuznający, tak każde przeżycie źródłowo prezentujące ma swój przeciwstawny odpowiednik w uobecnieniu, przy czym akt *belief* można przekształcić w akt samego tylko przedstawienia (akt nieuznający) za pomocą modyfikacji jakościowej, natomiast samoprezentacja ulega przemianie w uobecnienie dzięki modyfikacji imaginacyjnej. W *Badaniach logicznych* Husserl akcentuje zarazem różnicę między modyfikacją jakościową a modyfikacją imaginacyjną: modyfikacja imaginacyjna nie musi implikować modyfikacji jakościowej, ponieważ samo pojęcie imaginacji jest rozumiane jako przeciwstawny odpowiednik prezentacji, może zatem obejmować również uobecnienia uznające w bycie. I odwrotnie, jakościowej modyfikacji nie można utożsamić z fingowaniem w wyobraźni<sup>29</sup>. Z kolei w *Ideach I* twórca fenomenologii odchodzi od rozróżnienia między modyfikacją jakościową i modyfikacją imaginacyjną, traktując

<sup>25</sup> Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 578.

<sup>26</sup> Zob.: R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 134; L. Ni: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 67.

<sup>27</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966, s. 45, 107. Polski przekład — E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 68, 159–160.

<sup>28</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Hrsg. von U. Panzer. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 19/1. Den Haag 1984, s. 509–514. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 616–622.

<sup>29</sup> Zob. ibidem, s. 510–511 (618).

fantazję jako szczególny typ modyfikacji neutralnościowej<sup>30</sup>. Sama fantazja jako szczególnego rodzaju modyfikacja neutralnościowa stanowi modyfikację przypomnienia, to znaczy uobecnienia uznającego w bycie, i odróżnia się od ogólnej modyfikacji neutralnościowej świadomości uznającej wszelkiego rodzaju. Czysta fantazja jako szczególny typ modyfikacji neutralnościowej ma również charakter uniwersalny, ponieważ każde przeżycie co do swej idealnej możliwości znajduje swój przeciwstawny odpowiednik w fantazji (uobecnieniu)<sup>31</sup>. W późniejszym tekście, pochodzącym prawdopodobnie z 1921 lub 1924 roku, Husserl oddziela modyfikację neutralnościową od fantazji, zaznaczając, że „wyrażenie »modyfikacja neutralnościowa« pasuje do tematycznej zmiany, ale nie do fantazji”<sup>32</sup>. Nie zmienia to jednak niczego w tym, że czysta fantazja zawiera moment neutralizacji świadomości uznającej w bycie, neutralizacji nieodzownej dla konstytucji idealnych (czystych) możliwości<sup>33</sup>. O ile konstytutywnym odpowiednikiem tetycznej, niezmodyfikowanej świadomości jest rzeczywistość, o tyle korelatem czystej fantazji jako modyfikacji „jak gdyby”, bez spełnienia uznania w bycie, okazuje się czysta możliwość. Przedmioty fantazji, światy fantazji nie są istniejącymi przedmiotami, istniejącymi światami, lecz możliwymi przedmiotami, możliwymi światami<sup>34</sup>.

Już w *Ideach I* Husserl traktuje czystą fantazję jako podstawę ujęcia istoty, zaznaczając, że naoczny ogład istoty „można (...) przeprowadzić (...) na podstawie jedynie uobecniania sobie jednostkowych przypadków służących za przykłady”<sup>35</sup>. Fantazja daje swobodę dowolnego przekształcania pojedynczych przedmiotów jednostkowych, a „swoboda ta dopiero otwiera (...) dostęp do rozległej sfery z istoty płynących możliwości z ich nieskończonymi horyzontami poznań dotyczących istoty”<sup>36</sup>. Ujęcie istoty nie zakłada faktycznie danych wielości empirycznych naoczności, lecz spełnia się w wolnych odmianach nieskończonej wielości możliwości fantazyjnych. Na przykład, jeżeli dochodzę do czy-

<sup>30</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 250–251 (353–354).

<sup>31</sup> Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 589.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 591.

<sup>33</sup> Zob. ibidem, s. 559.

<sup>34</sup> Zob. ibidem, s. 558.

<sup>35</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 145–146 (205–206).

<sup>36</sup> Ibidem, s. 147 (207–208).



stej istoty dźwięku na podstawie naoczności indywidualnych dźwięków, to dźwięki przeze mnie słyszane nie są ujęte jako rzeczywiście istniejące, lecz jako przykłady czystej istoty dźwięku, przykłady wolne od ograniczenia do tego, co istniejące<sup>37</sup>. Aby osiągnąć czysty *eidos* dźwięku, musimy wyłączyć istnienie czasoprzestrzennej rzeczywistości i potraktować tę rzeczywistość jako jedną z wielu możliwości. Wówczas rozpoznamy w czystej ogólności prawo istotnościowe, że wszelki dźwięk, jaki w ogóle możemy sobie wyobrazić, bez względu na to, czy jest dźwiękiem rzeczywistym, czy też nie, ma określoną jakość, określoną intensywność.

W oglądzie istoty faktyczne doświadczenie jest tylko przykładowym punktem wyjścia wolnej wariacji<sup>38</sup>. Wolna wariacja stanowi swoistą operację w czystej fantazji, w której dochodzi do uwolnienia od tego, co faktyczne, a dokładniej: przemiany tego, co faktyczne, w to, co możliwe<sup>39</sup>. Wariacja charakteryzuje się wolnością, w przeciwieństwie do zewnętrznego doświadczenia tego, co indywidualne, które polega na ściśle określonym powiązaniu (*Bindung*)<sup>40</sup>. Każdy receptywnie doświadczany indywidualny

<sup>37</sup> Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 422–426.

<sup>38</sup> Już w *Ideach I* czytamy: „[...] żadna naoczność istotnościowa nie jest możliwa bez swobodnej możliwości zwrócenia spojrzenia na »odpowiedni« przedmiot indywidualny i utworzenia świadomości dostarczającej przykładu — jak też na odwrót, żadne ujęcie naoczne czegoś indywidualnego nie jest możliwe bez swobodnej możliwości dokonania ideałi, a w niej skierowania spojrzenia na odpowiednie istoty, ujawniające się na przykładzie tego, co indywidualnie widoczne [...]”. Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 15 (22).

<sup>39</sup> Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962, s. 71–72. W dalszych rozważaniach zaprezentujemy jedynie zasadniczy rys Husserlowskiego widzenia istoty, koncentrując się na jego operacyjnym charakterze, którego początkowo sam Husserl nie dostrzegł. W swych wczesnych tekstach, w szczególności w *Badaniach logicznych*, Husserl bowiem traktuje ogląd istoty jako wypatrywanie *species* na podstawie naoczności dowolnego jednostkowego przypadku, który pod nią podpada, zakładając, że jeden przykład wystarczy do ujęcia istoty. Dopiero w wykładach semestru letniego z 1925 roku pt. *Phänomenologische Psychologie* oraz w zredagowanym i wydany przez Ludwiga Landgrebego tekście pt. *Erfahrung und Urteil...* ogląd istoty jest rozumiany jako wariacja angażująca spontaniczność czystej fantazji, wariacja, która dokonuje się na podłożu wielości jednostkowych naoczności. Zob.: L. Ni: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 134–140; P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003, s. 163–175.

<sup>40</sup> Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 415.

przedmiot musi być dany w jednozgodnym związku przejawów mającym podstawę w jedności doświadczenia, a świat doświadczenia jest jednym i tym samym światem zastawanym przez każdego doświadczającego. Inaczej rzecz się przedstawia w wypadku czystej fantazji, która uwalnia nas od zastanego świata faktycznego doświadczenia, uznając go za jedną z wielu możliwości i przenosząc w wymiar nieskończenie wielu światów<sup>41</sup>. W fantazji, poczynając od wyjściowego przykładu, mamy swobodę wytwarzania wielości możliwych wariantów, swobodę przechodzenia od jednego wariantu do drugiego, swobodę nieograniczoną warunkami jednozgodności doświadczenia tego, co indywidualne. W ramach fantazyjnej wariacji nie poprzestajemy jednak na samym tylko przechodzeniu od wariantu do wariantu, od tego, co podobne, do tego, co podobne, lecz koncentrujemy się na tym, co w tych wariantach dochodzi do pokrywania się i tworzy syntetyczną jedność, a w efekcie rozpatrujemy różne możliwe przypadki jednostkowe jako takie, w których ujednostkowia się ta sama ogólność jako *eidos*<sup>42</sup>. Przykładowo, jeżeli wytwarzamy wielość wariantów, rozpoczynając od doświadczenia dźwięku jako wyjściowego przykładu, dźwięku słyszanego rzeczywiście bądź uobecnionego w fantazji, to we wszystkich wariantach ujmujemy istotę dźwięku jako to, co w nich wspólne, tak że warianty te są w taki sam sposób ujednostkowieniami tej istoty<sup>43</sup>. W wariacji rozpoznajemy zatem coś, co się nie zmienia, coś, bez czego warianty nie byłyby wariantami wyjściowego przykładu, a tym niezmiennikiem jest właśnie istota. Istota jako czysta ogólność konstituuje się w syntezie pokrywania się (*Deckungssynthesis*) mnogości przedmiotów jednostkowych jako wspólny im moment. Ten wspólny moment różnych indywiduów jest tym, w czym mają się one pokrywać i możemy go wypatrzeć dopiero dzięki fantazyjnemu „przebiegnięciu wielości wariacji”<sup>44</sup>.

Okazuje się więc, że wolna wariacja nie jest nieograniczona. Aby dokonać wglądu ejdetycznego, należy oprócz możliwości uwzględnić również niemożliwości, to znaczy granice tego, co możliwe. W ramach wariacji nie przemierzamy tym samym całego pola możliwości, lecz określamy granice możliwych kombinacji sensów. Odwołajmy się do przykładu. Otóż mogą sobie po-

<sup>41</sup> Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 523.

<sup>42</sup> Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 77–78.

<sup>43</sup> Zob. ibidem, s. 73.

<sup>44</sup> Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 418–419.

myśleć, mówiąc *idealiter*, wszystkie możliwe barwy we wszystkich dających się wyobrazić formach przestrzennych, ale w tej wariacji nie zdołam usunąć rozciągłości, ponieważ wraz ze zniknięciem rozciągłości znika również barwa. W ten sposób dochodzimy do ujawnienia prawa istotowego, że barwa może zaistnieć tylko na pewnej rozciągłości. Dopiero uwzględnienie granic możliwości prowadzi do istotowo koniecznych wglądów, przy czym konieczność istotnościowa zachodzi w ramach tego, co złożone, lub tego, co da się rozłożyć, i jako taka dotyczy zależności między istotami. Wolna wariacja okazuje się przede wszystkim metodą dochodzenia do ugruntowanych w istotach praw, zależności istotnościowych. Konieczność istotnościowa określa pierwotnie prawa istotowe i przenosi się na same istoty w takim stopniu, w jakim prawa te są w nich ugruntowane, ograniczając zarazem pole ich możliwości i wiążąc wszystkie ich jednostkowe przypadki. Ernst Tugendhat tak to ujmując: „Tylko dlatego, że aprioryczne prawa wiążą całe pole możliwości jakiejś *species*, wiążą koniecznie również każdy rzeczywisty przypadek jednostkowy tej *species*”<sup>45</sup>. Prawa istotowe cechują się przy tym koniecznością w tym sensie, że „określają, co musi koniecznie przysługiwać jakiemuś przedmiotowi, jeżeli ma on móc być przedmiotem tego rodzaju”<sup>46</sup>. Jako takie, są one obowiązujące dla wszystkiego, co faktyczne w takiej mierze, w jakiej to, co faktyczne, można potraktować jako egzemplifikację czystej ogólności. Dlatego możemy powiedzieć, „że wszystko, co należy nierozdzielnie do czystej istoty barwy, np. moment jasności, musi należeć również do każdej faktycznej barwy”<sup>47</sup>.

Odsłanianie w wariacji istoty i prawa istotowe zyskują tym samym status czystych ogólności — czystych, bo wolnych od wszelkiego uznania rzeczywistości. Kiedy pytamy o istotę, nie interesuje nas to, co indywidualne jako to, co indywidualne, lecz to, co indywidualne jako jedna z wielu możliwości, dopuszczanych przez istotę. Z tej racji indywiduum, które stanowi podstawę ujęcia czystej istoty, nie jest indywiduum rozpatrywanym w sobie, indywiduum jako takim. „To, co szczegółowe — pisze Husserl — co leży u podstaw oglądu istoty, nie jest widzianym indywiduum jako takim we właściwym sensie”<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 163.

<sup>46</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 426.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 427.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 417.

W tym kontekście już w *Ideach I* natrafiamy na uwagę, że sam przedmiot indywidualny może mieć dwójaki sens<sup>49</sup>. Po pierwsze, przedmiot indywidualny w takiej mierze, w jakiej jest indywidualnym przedmiotem rzeczywistym, stanowi fakt, pewne to oto tu (*ein Dies da*), ograniczone do sfery tego, co istniejące, rozpatrywane w sobie i dla siebie, w swej indywidualności. Po drugie, przedmiot indywidualny można ująć jako wypadek jednostkowy istoty. W tym drugim znaczeniu przedmiot indywidualny pozostaje w związku ejdetycznym z istotą: jako taki, jest wolny od ograniczenia do tego, co istniejące, i służy do egzemplifikacji istoty. Sama istota jako czysta ogólność nie ma zakresu empirycznych rzeczywistości, które by ją wiązały, lecz zakres czystych możliwości i dlatego każdy rzeczywisty przypadek w takiej mierze, w jakiej jest przypadkiem jednostkowym istoty, nie jest traktowany jako to, co rzeczywiście istniejące, lecz pozwala się ująć jako czysta możliwość, czysta, czyli wolna od wszystkiego, co wiązałoby ją z empirycznymi faktami, wolna od uznawania istnienia<sup>50</sup>. To właśnie w czystej fantazji przechodzimy od faktyczności faktu jako pewnego tego oto tu do faktyczności jako ujednostkowienia istoty (jako możliwości), od uznania w bycie do jego neutralizacji. Czysta fantazja bowiem przekształca rzeczywiste doświadczenie w możliwe doświadczenie, a w ramach tej modyfikacji sama rzeczywistość zostaje potraktowana jako jedna z wielu możliwości. Z tego punktu widzenia redukcja ejdetyczna jest bardziej spokrewniona z modyfikacją neutralnościową niż redukcja transcendentno-fenomenologiczna.

Za pomocą redukcji ejdetycznej dochodzimy tym samym do sfery czystych istot (i ugruntowanych w nich praw istotowych), które przepisują prawa wszelkim empirycznym przypadkom jednostkowym, ale mają zarazem „czysto idealny byt, byt, który nie zakłada rzeczywistego istnienia odpowiednich przypadków jednostkowych”<sup>51</sup>. Jeżeli istnieją rzeczywiste przypadki jednostkowe odnośnych istot i praw istotowych, to są one również możliwe w czystym sensie, zgodnie z zasadą, że „od każdej

<sup>49</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 12–13 (16–17). Zob. L. Eley: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962, s. 31–39.

<sup>50</sup> Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 426–428.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 396.

konkretnej rzeczywistości (...) pozostaje otwarta droga do królestwa idealnej bądź czystej możliwości”<sup>52</sup>, i na te czyste możliwości rozciąga się zakres istot jako czystych ogólności. Ważności praw istotowych nie ograniczają zatem specyficzne warunki naszego rzeczywistego doświadczenia i ma ona podstawę w czystych możliwościach. Innymi słowy, istota ma charakter *a priori* w tym sensie, że jest przed doświadczeniem i przepisuje prawa wszystkim empirycznym przypadkom jednostkowym, ujętym jako możliwości, które rzeczywiście zaszły, w konsekwencji to nie natura rzeczywistych indywiduów wyznacza to, co jest możliwe, lecz odwrotnie, czyste możliwości należące do zakresu odnoszonych istot poprzedzają to, co faktyczne, i nadają mu sens. „W ogóle nauka o czystych możliwościach — pisze Husserl — musi wyprzedzać naukę o tym, co faktycznie rzeczywiste, i kierować nią jako konkretna logika”<sup>53</sup>. W innym miejscu Husserl pisze: „W tym sensie czyste bądź aprioryczne nauki są czyste od wszelkich twierdzeń o empirycznej rzeczywistości”<sup>54</sup>.

### **Nastawienie naturalno-faktyczne i nastawienie naturalno-ejdetyczne, nastawienie transcendentally-faktyczne i nastawienie transcendentally-ejdetyczne**

Redukcja ejdetyczna nie jest metodą specyficznie fenomenologiczną, ponieważ znajduje również zastosowanie w innych naukach. Co więcej, wzorem apriorycznej czystości są dyscypliny matematyczne, które przeciwstawiają się wszelkim naukom opar-

<sup>52</sup> Ibidem, s. 428.

<sup>53</sup> E. Husserl: *Nachwort*. In: Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971, s. 143. Polski przekład — E. Husserl: *Postowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 56.

<sup>54</sup> E. Husserl: *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode...*, s. 79.

tym na doświadczeniu i indukcji, w szczególności zaś przyrodoznawstwu, w rezultacie w pojęciu *a priori* orientujemy się na matematyczny sposób myślenia<sup>55</sup>. Husserl pisze wprost: „Wyrażenie *a priori* (...) mówi tyle samo, co »czystość« matematycznej analizy lub geometrii”<sup>56</sup>. Na przykład, matematyk, rysując na tablicy określone figury przestrzenne, nie jest związany tymi rzeczywistocie dającymi się zaobserwować kształtami przestrzennymi, lecz pozostaje w granicach czystej fantazji, która rzeczywisty kształt przestrzenny przemienia w czysto możliwy kształt, ujęty jako przykład idei kształtu przestrzennego, przykład wolny od wszelkiego uznawania w bycie faktów. Jak matematyk powstrzymuje się od sądów na temat realnej rzeczywistości i nie ma do czynienia z rzeczywistością, lecz z możliwościami oraz z prawami do nich odniesionymi, tak fenomenolog bada w wolnej fantazji czystą świadomość nie co do faktycznego istnienia, lecz co do czystych możliwości i ejdetycznych praw<sup>57</sup>.

Skoro redukcja ejdetyczna nie jest metodą specyficznie fenomenologiczną, można ją przeprowadzić bez konieczności dokonania redukcji transcendentally-fenomenologicznej. Matematyka stanowi przykład apriorycznego, ale nietranscendentalnego poznania. Również w obrębie samej fenomenologii redukcja ejdetyczna nie implikuje transcendentalnej *epoché*. W transcendentalnej fenomenologii redukcja ejdetyczna idzie wprawdzie w parze z redukcją transcendentallną, ale aprioryczne poznanie jest możliwe również w przedtranscendentalnej fenomenologii. Wszak już w *Badaniach logicznych* Husserl przyjmuje nastawienie ejdetyczne, nie przeprowadzając jeszcze redukcji transcendentally-fenomenologicznej. Nasuwa się pytanie: czy po dokonaniu samej tylko redukcji ejdetycznej opuszczamy teren nastawienia naturalnego?. Nie ulega wątpliwości, że w nastawieniu ejdetycznym dochodzi do wyłączenia empirycznych rzeczywistości, a wyłączenie to przeprowadza się zgodnie z zasadą, że istota nie zakłada rzeczywistego istnienia odpowiadających jej przypadków jednostkowych, i doprowadza ono do czystych ogólności, które mają zakres czystych możliwości. Co więcej, ejdetyczne wyłączenie istnienia implikuje neutralizację przeświadczenia o istnieniu świata, neutralizację, dzięki której rzeczywisty świat zostaje potraktowany jako jedna z wielu możliwości. Taka neutralizacja nie wymaga jednak prze-

<sup>55</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 76.

<sup>56</sup> E. Husserl: *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode...*, s. 80.

<sup>57</sup> Zob. ibidem, s. 79.



ciwnego naturze ukierunkowania, właściwego transcendentalnej *epoché*. Wyłączenie uznania rzeczywistości w ramach ideaacji ma zupełnie inny charakter niż transcendentalno-fenomenologiczne zawieszenie (*epoché*) tego, co transcenduje przebieg świadomości. W pierwszym wypadku nie ma mowy o odniesieniu do świadomości, ponieważ chodzi o neutralizację uznania rzeczywistości w celu uzyskania czystej (ejdetycznej) ogólności, w drugim — odniesienie do świadomości stanowi kryterium wszelkiego wyłączenia, a sama *epoché* może być potraktowana jako moment refleksji transcendentalnej, która nie neutralizuje przeświadczenia o istnieniu świata, lecz rozpoznaje je jako konstytuujące dokonanie świadomości. Nie należy zatem mieszać transcendentalno-fenomenologicznego zawieszenia (*epoché*) transcendentnych tez z ich ejdetycznym wyłączeniem.

Sama tylko redukcja ejdetyczna nie jest zabiegiem umożliwiającym opuszczenie nastawienia naturalnego. W nastawieniu naturalnym jesteśmy wprawdzie zorientowani na świat empirycznego doświadczenia, ale dostępna nam w naturalnej postawie transcendentna przedmiotowość obejmuje nie tylko realny byt (czasoprzestrzenną rzeczywistość), lecz także idealny byt (istoty oraz istotnościowe stany rzeczy). Nastawienie naturalne bowiem dopuszcza zróżnicowanie na nastawienie faktyczne i nastawienie ejdetyczne (ontologiczne). W nastawieniu naturalnym między faktem i istotą zachodzi następujący stosunek zależności. Każdy fakt ma poprzedzającą go i niezależną od niego bytowo istotę, która przepisuje mu prawa i którą można o nim orzec. W *Ideach I* czytamy: „Jeżeli mówiliśmy: każdy fakt mógłby »zgodnie ze swą własną istotą« być inny, to wyrażaliśmy już przez to, że do sensu wszystkiego, co przypadkowe, należy to, iż właśnie posiada ono istotę, a tym samym pewne dające się w swej czystości ująć eidos, to zaś podpada oto pod dotyczące istot prawdy różnego stopnia ogólności. Przedmiot indywidualny nie jest tylko w ogóle indywidualnym przedmiotem, pewnym tym oto tu (*ein Dies da!*), jednorazowym (przedmiotem): jako »w sobie samym« tak a tak uposażony, posiada on własną swoistość, swój zasób istotnych predykabiliów, które muszą mu przysługiwać (jako »czemuś istniejącemu, tak jak on w sobie samym istnieje«) na to, aby mogły mu przysługiwać inne, wtórne, względne określenia”<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 12–13 (16–17).

Ten stosunek zależności między faktem i istotą „uzasadnia odpowiednie nawiązywanie do siebie nawzajem nauk o faktach i nauk związanych z istotą”<sup>59</sup>. Między naukami empirycznymi i ejdetycznymi zachodzi stosunek zależności analogiczny do relacji między faktem i istotą. Poznanie istotnościowe pozostaje niezależne od wszelkiego poznania empirycznego, poprzedzając je i kierując nim, ale poznanie empiryczne nie jest wolne od poznania istotnościowego, ponieważ wiedza empiryczna nie może się ugruntować sama przez się. „Nauka aprioryczna — czytamy w *Medytacjach kartezjańskich*... — jest nauką o tym, co zasadnicze i naczelne (*von dem Prinzipiellen*), o tym, do czego muszą odwoływać się (*rekurrieren*) nauki o faktach właśnie po to, by uzyskać ostateczne zasadnicze ugruntowanie (...)”<sup>60</sup>. Z kolei w *Ideach I* stosunek między naukami o faktach i naukami ejdetycznymi Husserl tak ujmuje: „O ile (...) wszelka ejdetyczna nauka jest zasadniczo niezależna od wszelkiej nauki o faktach, to z drugiej strony coś wręcz przeciwnego zachodzi w odniesieniu do nauki o faktach. Nie istnieje żadna tego rodzaju nauka, która jako nauka w pełni rozwinięta mogłaby być wolna od ejdetycznych poznań i tym samym niezależna od nauk ejdetycznych, czy to formalnych, czy materialnych”<sup>61</sup>. Innymi słowy, ponieważ „każda nauka o faktach (nauka doświadczalna) ma istotne teoretyczne podstawy w ejdetycznych ontologiach”<sup>62</sup>, przeto empiryczne nauki muszą się kierować formalnymi zasadami, które ustala ontologia formalna, oraz wchodzić w związki z odpowiadającymi im materialno-ontologicznymi dyscyplinami.

Przedmiotem ejdetycznych ontologii są transcendentne istoty, do których dochodzimy za pomocą samej tylko redukcji ejdetycznej, podczas gdy przedmiotem nauk empirycznych są transcendentne fakty, a zarówno transcendentne istoty, jak i transcendentne fakty są tym, co podmiot zastaje naprzeciw siebie jako istniejące, są czymś wstępnie danym<sup>63</sup>. Badania w obrębie ontologii formalnej i ontologii materialnych nie mogą być uznane za badania filozoficzne ostatecznie ugruntowane, ponie-

<sup>59</sup> Ibidem, s. 20 (30–31).

<sup>60</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 181 (234).

<sup>61</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 22 (33).

<sup>62</sup> Ibidem, s. 23 (34).

<sup>63</sup> Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1989, s. 71–72, 76.

waż są jeszcze przeprowadzane w ramach naturalnego nastawienia i tkwią w jego naiwności<sup>64</sup>. Dlatego Husserl zaznacza, że zadanie opracowania apriorycznej ontologii świata realnego, zadanie, które polega na ujawnieniu ontologicznego *a priori*, jest zadaniem jednostronnym: „Tego rodzaju ontologiczne apriori (takie jak apriori przyrody, świata istot żywych, apriori społeczności i świata kultury) użycza wprawdzie faktowi ontycznemu, faktycznemu światu wziętemu w jego *przypadkowych momentach* (*Zufälligkeiten*), pewnej względnej zrozumiałości, zrozumiałości, z którą mamy do czynienia tam, gdzie oczywista naocznie konieczność określa na mocy praw istotowych, że coś ma być takie a takie (*Notwendigkeit des Soseins aus Wesensgesetzen*), ale nie użycza im zrozumiałości filozoficznej, tj. transcendentalnej”<sup>65</sup>. Samo ontologiczne *a priori* osiągnie poziom filozoficznej zrozumiałości dopiero wówczas, gdy opuścimy obszar naturalnego nastawienia, dokonując transcendentalnej *epoché* i odsłaniając transcendentalną świadomość, w której konstytuuje się sens tego, co ejdetyczne. W fenomenologii transcendentalnej *eidos* zawiera w sobie odniesienie do subiektywności i jako taki dopuszcza pewną relatywność, a zatem nie może być rozumiany jako byt absolutny. W konsekwencji — w nastawieniu transcendentalnym unikamy zabsolutyzowania nie tylko realnych, lecz także idealnych rzeczywistości. Zastanówmy się nad statusem istot i poznania istotnościowego w fenomenologii transcendentalnej.

Fenomenologia transcendentalna nie jest jedną z wielu nauk ejdetycznych i nie może być rozumiana w ramach tradycyjnie przyjętego podziału nauk na empiryczne i aprioryczne, ponieważ stanowi naukę o istocie transcendentalnie zredukowanych (irrealnych) fenomenów. Autor *Idei I* dodaje do tradycyjnego rozróżnienia faktu i istoty, odpowiadającego takiemu podziałowi nauk, rozróżnienie między tym, co realne, i tym, co irrealne<sup>66</sup>. Te dwa rozróżnienia przy tym krzyżują się i dlatego w fenomenologii pojęcie faktu nie może być uznane za równoznaczne z pojęciem tego, co realne, a pojęcie istoty — z pojęciem tego, co irrealne, co skutkuje rozróżnieniem faktu naturalnego i faktu transcendentalnego oraz istot transcendentnych (jeszcze niezredukowanych transcendentalnie, to znaczy światowych) i immanentnych (czysto fenome-

<sup>64</sup> Zob. ibidem, s. 71–72, 75–77. Zob. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 189–191.

<sup>65</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 164 (206).

<sup>66</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. s. 6–7 (8–9).

nologicznych). Możliwość przeprowadzenia tych rozróżnień ma związek z możliwością dokonania stosownych redukcji: ejdetycznej i transcendentalnej. Fenomenologia jako nauka o istocie, w przeciwieństwie do tradycyjnie rozumianych nauk apriorycznych, poddaje naturalny fakt nie tylko redukcji ejdetycznej, lecz także transcendentalnej, to znaczy nie tylko redukuje ów fakt do istoty, lecz także oczyszcza z wszelkich naturalistycznych apercepcji, które włączają go w naturalny świat realności, a dzięki takiemu oczyszczeniu doznaje on transcendentalnej modyfikacji, stając się fenomenem w czystej świadomości, czyli czymś irrealnym. Redukcji ejdetycznej odpowiada rozróżnienie między faktem i istotą, natomiast redukcji transcendentalnej — rozróżnienie między tym, co realne, i tym, co irrealne, a jeżeli rozróżnienia te się krzyżują, to nastawienie transcendentalne dopuszcza zróżnicowanie na nastawienie faktyczne i ejdetyczne<sup>67</sup>.

Nie tylko nastawienie naturalne, lecz także nastawienie transcendentalne dzieli się zatem na faktyczne i ejdetyczne. To zróżnicowanie nastawień w sposób bardzo czytelny ilustruje Oskar Becker, wskazując dwie drogi umożliwiające opuszczenie nastawienia naturalnego (przedfenomenologicznego)<sup>68</sup>. Na pierwszej możemy przejść od nastawienia naturalnego w kierunku wertykalnym do nastawienia ejdetycznego (od faktu naturalnego do transcendentalnej istoty) i następnie w ukierunkowaniu horyzontalnym do nastawienia czysto fenomenologicznego (transcendentalnego fenomenu). Na drugiej drodze, wychodząc od nastawienia naturalnego, możemy najpierw kroczyć horyzontalnie do nastawienia naturalno-faktycznego (od faktu naturalnego do faktu transcendentalnego), a następnie — wertykalnie do nastawienia czysto fenomenologicznego. Zdaniem Beckera, kierunek wertykalny oznacza ejdetyczny, a horyzontalny — transcendentalny komponent redukcji, przy czym na tych dwóch drogach ważne są instancje pośrednie: transcendentne *eidos* i transcendentalny fakt. O ile transcendentne istoty stanowią przedmiot ontologii, czy to formalnej, czy materialnych, o tyle transcendentalny fakt jest przedmiotem metafizyki<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie...*, s. 71–72.

<sup>68</sup> Zob. O. Becker: *Die Philosophie Edmund Husserls. „Kant-Studien”* 1930, Bd. 35, s. 140.

<sup>69</sup> Zob. ibidem. Zob. również W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie...*, s. 72.

W dalszych rozważaniach poddamy analizie wskazaną przez Beckera drugą drogę, a ściślej mówiąc, relację między nastawieniem transcendentualno-faktycznym (metafizycznym) i nastawieniem czysto fenomenologicznym, ponieważ relacja ta rzuca światło na właściwe rozumienie miejsca i funkcji redukcji ejdetycznej w fenomenologii transcendentualnej. To, co Becker nazywa nastawieniem czysto fenomenologicznym, okazuje się nastawieniem transcendentualno-ejdetycznym. Wszak od nastawienia naturalnego przechodzimy do nastawienia transcendentualno-faktycznego za pomocą redukcji transcendentualno-fenomenologicznej, natomiast redukcja ejdetyczna prowadzi od nastawienia transcendentualno-faktycznego do nastawienia czysto fenomenologicznego. Sam Husserl, w 34. paragrafie *Medytacji kartezjańskich...*, dokonując rozróżnienia między nastawieniem transcendentualno-faktycznym i nastawieniem transcendentualno-ejdetycznym, stwierdza, że wypreparowana za pomocą redukcji transcendentualnej świadomość jest sferą transcendentualno-faktyczną, sferą mojego „Ja jestem”, którą można następnie poddać redukcji ejdetycznej<sup>70</sup>. Dana w nastawieniu transcendentualno-faktycznym subiektywność nie jest zatem świadomością w ogóle, lecz moją subiektywnością w sensie — by posłużyć się określeniem Ludwiga Landgrebego — „absolutnie indywidualnej jedyności”<sup>71</sup>. Innymi słowy, *residuum* redukcji transcendentualno-fenomenologicznej stanowi moja czysta świadomość, to znaczy faktyczna świadomość transcendentualna, a nie świadomość w ogóle, w rezultacie zaś faktyczność subiektywności w niczym nie narusza jej transcendentualności.

Do świadomości w ogóle w sensie *eidos ego* dochodzimy wtórnie, poddając sferę transcendentualno-faktyczną redukcji ejdetycznej, która dopiero ugruntowuje fenomenologię jako naukę. W samym nastawieniu transcendentualno-faktycznym nie jest jeszcze możliwa fenomenologia jako nauka, jako że eksplikacja zasobów transcendentualnej subiektywności dokonuje się dopiero w nastawieniu transcendentualno-ejdetycznym. „Dokonujący się w moim ego — pisze Husserl — akt *fenomenologicznego* wydobywania na jaw moich własnych zasobów (*Selbstausagebung*), wydobywania całej realizującej się we mnie konstytucji i wszystkich istniejących

<sup>70</sup> Zob. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 103—106 (99—105).

<sup>71</sup> Zob. L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*. In: Idem: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 133.

dla mnie przedmiotów, przyjmuje przecież z koniecznością metodyczny kształt operacji apriorycznej, operacji apriorycznego wydobywania faktów i umieszczania ich w odpowiednim uniwersum czystych (egjedetycznych) możliwości. Mojego faktycznego ego dotyczy ono przeto tylko o tyle, o ile jest ono jedną z czystych możliwości, które ego może uzyskać na swym własnym podłożu poprzez przeprowadzone na sobie samym swobodne myślowe przekształcenie (wyobrażeniowe przeistoczenie). Jako egjedetyczne, wydobywanie własnych zasobów odnosi się zatem do uniwersum możliwości, którymi (ja sam) dysponuję jako ego w ogóle, możliwości bycia czymś dowolnie inaczej określonym; stosownie do tego, odnosi się ono również do wszelkiej możliwej intersubiektywności, odniesionej w korelatywnej odmianie do tych możliwości; również do świata dającego się pomyśleć jako świat intersubiektywny ukonstytuowany w intersubiektywności<sup>72</sup>. Konkretnie ego odkrywa zatem w sobie samym uniwersum egjedetycznych (apriorycznych) możliwości, które nadają sens temu, co faktyczne, racjonalizują je. „Każde racjonalne wytłumaczenie (*Rationalität*) faktu — czytamy w *Medytacjach kartezjańskich*... — odsyła [...] do pewnego apriori<sup>73</sup>. To, co jednostkowe, to, co wymyka się subsumpcji egjedetycznej, stanowi wprawdzie irracjonalne *apeiron*<sup>74</sup>, ale Husserl zarazem przyznaje, że „pojęcia faktu i jego irracjonalności same są pojęciami strukturalnymi wchodzącymi w zakres systemu konkretnego apriori<sup>75</sup>. Pojedynczy fakt znajduje swe racjonalne wytłumaczenie w tym, co egjedetyczne, i jest ujęty jako jednostkowy wypadek swej istoty, przy czym to, co indywidualne, potraktowane jako jednostkowy wypadek istoty, stanowi już ogólność najniższego rodzaju, to znaczy egjedetyczną odmianę najbardziej szczegółową (*Singularität*), i dlatego o tym, co indywidualne, jako jednostkowym wypadku istoty, można orzekać sądy w *modus* w ogóle<sup>76</sup>. Husserl przyznaje wprawdzie, że nie

<sup>72</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*..., s. 117–118 (124).

<sup>73</sup> Ibidem, s. 181 (234).

<sup>74</sup> Zob. E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: Idem: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*..., s. 36. Polski przekład — E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 48.

<sup>75</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*..., s. 114 (118).

<sup>76</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*..., Buch 1, s. 17–18 (25–27). Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966, s. 14. Na temat egjedetycznej odmiany najbardziej szczegółowej zob.



jest możliwe pojęciowe i terminologiczne ustalenie ejdetycznych konkretów<sup>77</sup>, ale sądy o jednostkowych wypadkach istot da się przekształcić w sądy o istotach, sądy, w których dokonuje się opis fenomenologiczny spełniający wymogi naukowego badania<sup>78</sup>. W opisie tym rozstrzygające znaczenie mają istoty gatunkowe wyższego rodzaju, takie jak: spostrzeżenie w ogóle, przypomnienie w ogóle, wczucie w ogóle, chcenie w ogóle, oraz istoty najwyższego stopnia ogólności, takie jak: przeżycie w ogóle, *cogitatio* w ogóle<sup>79</sup>. Istota jakiegoś rodzaju świadomości, która nie jest ejdetyczną odmianą najbardziej szczegółową, na przykład istota spostrzeżenia, ma idealny zakres, który obejmuje wszystkie możliwe odmiany tej świadomości wzięte jako czyste możliwości. „Zajmujemy się (...) *eidos*, istotą spostrzeżenia i tym, co należy do »sposrzeżenia jako takiego«, ponieważ do wiecznie takiego samego sensu możliwego spostrzeżenia w ogóle”<sup>80</sup>. Analizy dotyczące istoty spostrzeżenia zachowują ważność dla wszystkich możliwych spostrzeżeń, jakie możemy sobie w ogóle pomyśleć, a więc również dla wszystkich faktycznych spostrzeżeń, ponieważ każdy fakt można potraktować jako przykład czystej istoty. To samo odnosi się każdego innego możliwego typu świadomości.

Fenomenologia jako aprioryczna nauka nie może przy tym zaczynać od dowolnych wglądów ejdetycznych, lecz musi wychodzić od *ego cogito* i dokonywać wglądów w istoty transcendentnie oczyszczonych przeżyć<sup>81</sup>. Istoty te są istotami immanentnymi, to znaczy takimi, które mają ujednostkowienie w indywidualnych przeżyciach faktycznego strumienia świadomości i są odróżnione od istot transcendentnych, znajdujących ujednostkowienie w zjawiskach transcendujących przebieg świadomości<sup>82</sup>. Rozróżnieniu istot immanentnych i istot transcendentnych odpowiada roz-

---

E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 30 (44).

<sup>77</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 156–157 (220–221).

<sup>78</sup> Na temat rozróżnienia sądów o jednostkowych wypadkach istot i sądów o istocie zob. ibidem, s. 17–18 (25–27).

<sup>79</sup> Zob. ibidem, s. 157 (221–222).

<sup>80</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 3, s. 40.

<sup>81</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 65.

<sup>82</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 128 (181–182).

różnienie dwóch rodzajów poznania egzystencjalnego (poznania *a priori*): poznania immanentno-egzystencjalnego (transcendentalnego), w którym są dane istoty immanentne, i poznania transcendentno-egzystencjalnego (przedtranscendentalnego), w którym jawią się istoty transcendentne. Transcendentne poznanie istotnościowe nie jest jeszcze poznaniem transcendentalnie oczyszczonym i wchodzi w zakres transcendentalno-fenomenologicznej *epoché*. Natomiast immanentne (transcendentalne) poznanie istotnościowe nie podlega *epoché*, jako że sama fenomenologia jest nauką o istocie transcendentalnie oczyszczonych przeżyć, a zatem sfera transcendentalna staje się zakresem poznań *a priori*. Możliwość dokonania ideacji w odniesieniu do przeżyć zbiega się tym samym z możliwością ustanowienia fenomenologii jako nauki o istocie przeżyć. W fenomenologii refleksja jest możliwa jako refleksja egzystencjalna. W *Ideach I* czytamy: „[...] każde przeżycie strumienia, na jakie może natrafić dokonujące refleksji spojrzenie, posiada swą własną istotę, którą trzeba uchwycić w intuicji, »zawartość« (»*Inhalt*«), którą da się w jej swoistości dla siebie rozważać”<sup>83</sup>. W refleksji egzystencjalnej transcendentalno-faktyczne Ja czyni przedmiotem siebie samo, uwalniając się od własnej faktyczności i odsłaniając swe życie transcendentalne w *modus* w ogóle. W konsekwencji w refleksji egzystencjalnej subiektywność transcendentalna jest dana sobie samej w postaci *eidos ego*.

Sama fenomenologia jako nauka nie poprzestaje zatem na refleksyjnym doświadczaniu faktycznych przeżyć, lecz ma odsłonić ich konieczną, ogólną, stałą istotę. Pojęcie czystych istot, to znaczy istot immanentnych, może być jednak mylące, ponieważ immanentna istota stanowi idealną przedmiotowość, która nie rozplywa się w strumieniu przeżyć, lecz jest wobec niego transcendentna. Sam Husserl w *Logice formalnej i logice transcendentalnej*... przyznaje, że odróżnienie przedmiotów immanentnych od przedmiotów transcendentnych dokonuje się w ramach najszerszego pojęcia transcendencji, a najszersze pojęcie transcendencji obejmuje również to, co określamy mianem immanentnych przedmiotowości<sup>84</sup>. W ideacji przeprowadzonej w odniesieniu do strumienia przeżyć konstytuują się tym samym transcendensy: sama ideacja transcenduje konkretną, faktycznie istniejącą

<sup>83</sup> Ibidem, s. 70 (99–100).

<sup>84</sup> Zob. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik*..., s. 174 (163–164). Zob. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*..., s. 199–203.

subiektywność na rzecz tematyzacji jej stałości w *modus* w ogóle, nie docierając do tego, co absolutnie immanentne, czyli do takiej immanencji, która nie okazuje się już transcendencją<sup>85</sup>. *Eidos ego* oraz immanentne poznanie istotnościowe pomimo transcendentnego w szerszym sensie charakteru nie podlegają jednak transcendentalno-fenomenologicznemu wyłączeniu, ponieważ stanowią samoobiektywizację (*Selbstobjektivierung*) transcendentalnej świadomości, samoobiektywizację, która nie zakłada istnienia świata, przy czym transcendentalne poznanie ejdetyczne można rozumieć jako naukowy stopień tej samoobiektywizacji<sup>86</sup>. To właśnie absolutna faktyczna subiektywność transcenduje samą siebie, konstytuując się jako *eidos ego*, odsłaniane w transcendentalno-ejdetycznym poznaniu. Transcendentalne poznanie aprioryczne jako poznanie istotnościowych struktur świadomości musi być poznaniem przedmiotowym, jako że „eksplikacja subiektywności jest możliwa tylko jako obiektywizacja”<sup>87</sup>. Tak więc fenomenologia jako aprioryczna nauka jest przedmiotowym poznaniem zasobów transcendentalnej subiektywności, poznaniem określonym jako naukowy stopień samoobiektywizacji tej subiektywności, poznaniem, które nie jest wywiedzione z ducha naturalnej naiwności i ma fundament w transcendentalnym samodoświadczeniu.

## Absolutny i przypadkowy fakt

Nasuwa się pytanie: czy moje faktycznie istniejące *ego* transcendentalne stanowi jednostkowy przypadek *eidos ego*?. Wszak każdy fakt ma swą istotę, a „każdej istocie odpowiadają możliwe indywidua, które byłyby jej faktycznymi ujednostkowieniami”<sup>88</sup>. Husserl w *Medytacjach kartezjańskich...* zdaje się sugerować, że stosunek zachodzący między faktycznym *ego* transcendentalnym

<sup>85</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 123–131, 134–135.

<sup>86</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 137.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>88</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 20 (30).

i *eidos ego* należy pojmować w prostej analogii do stosunku zależności między faktem i istotą: „[...] obcując z typem ejdetycznym czystym, nie poruszamy się już w obrębie faktycznego ego, lecz w obrębie ego wziętego jako *eidos*; znaczy to, że wszelka konstytucja rzeczywiście czystej możliwości, jednej pośród innych czystych możliwości, pociąga za sobą *implicite* jako jej wewnętrzny horyzont możliwe w czystym znaczeniu słowa ego, czystą, występującą w charakterze możliwości odmianę (*Möglichkeitsabwandlung*) mojego faktycznego ego. [...] Jeśli [...] myślimy o fenomenologii jako o naocznościowo-apriorycznej nauce wykształconej w sposób czysty wedle metody ejdetycznej, to wszystkie przeprowadzane w jej obrębie ejdetyczne badania nie mogą być dla nas niczym innym, jak próbą odsłonięcia uniwersalnego *eidos transcendentalnego ego w ogóle*, które mieści w sobie jako możliwości wszystkie czyste, posiadające charakter możliwości pochodne mojego faktycznie istniejącego Ja, w tym również to samo Ja”<sup>89</sup>. W tym kontekście Iso Kern zaznacza, że Husserlowska czysta świadomość co do swej istoty nie jest świadomością ludzką, która byłaby przeciwstawiona świadomości boskiej, lecz jest „szczegółową realizacją istoty »świadomości w ogóle« albo »poznania w ogóle«, albo »rozumu w ogóle«”<sup>90</sup>. Czy moja faktyczna świadomość transcendentalna jest jednak jedynie realizacją jednej z możliwości dopuszczanej przez *eidos ego*?

Zastanówmy się najpierw nad tym, na czym polega ejdetyczne wyłączenie istnienia mojego faktycznego Ja transcendentalnego. Z pewnością słowo „istnienie” w wyrażeniu „faktycznie istniejące Ja transcendentalne” nie oznacza transcendentnego bytu, uznawanego za istniejący w generalnej tezie naturalnego nastawienia, implikowanej we wszelkim transcendentnym uznaniu istnienia, we

<sup>89</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 105–106 (103–104).

<sup>90</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 131. Już w *Badaniach logicznych* Husserl wbrew relatywizmowi zauważa, że czyste prawa myślenia są ugruntowane „w tym, co czysto specyficzne dla pewnych aktów”, w tym, co należy do ich czystej możliwości, i odnoszą się do aktów nie o tyle, o ile akty te są faktycznie spełniane, lecz o tyle, o ile — idealnie mówiąc — mogą być spełnione, i jako takie prawa te są traktowane jako należące do esencjalnego uposażenia wszelkich podmiotów, dających się w ogóle pomyśleć. Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 2. Hrsg. von U. Panzer. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 19/2. Den Haag 1984, s. 726. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. Tom 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 236.

wszelkim transcendentnym *belief*. Transcendentne *belief* stanowi uznanie w bycie zewnętrznych wobec świadomości przedmiotów, a korelatem takiego uznania jest charakter istnienia tego, co domniemane w tym uznaniu, przy czym wszelkie transcendentne uznanie w bycie jest przypadkowe i może przestać obowiązywać, może być przekreślone w dalszym przebiegu doświadczenia, a tym samym to, co domniemane, może zostać pozbawione charakteru istnienia. Husserl od transcendentnego *belief* (transcendentnej, naturalnej tezy dotyczącej świata) odróżnia immanentne *belief* (immanentną, transcendentną tezę dotyczącą czystego życia świadomości)<sup>91</sup>. Korelatem immanentnego *belief* jest charakter rzeczywistości każdego przeżycia, charakter, którego przeżycie nie może zostać pozbawione, ponieważ samo immanentne *belief* jest tezą konieczną, która nie wymaga potwierdzania w dalszym przebiegu doświadczenia<sup>92</sup>. Transcendentalnie oczyszczone przeżycia należy wprawdzie potraktować jako fenomeny irrealne (*Irrealitäten*) w tym sensie, że są „umieszczone poza wszelkim włączeniem w »rzeczywisty świat«”<sup>93</sup>, ale jako aktualne przeżycia, do których należy immanentne *belief*, są zarazem czymś rzeczywistym, acz nieświatowym, a ściślej mówiąc, absolutnie rzeczywistym<sup>94</sup>. Przeżycia są przy tym absolutną rzeczywistością nie dlatego, że stanowią przedmioty refleksji, lecz dlatego, że są przeżywane w wewnętrznej (aktualnej) świadomości, bez względu na to, czy kierujemy na nie refleksję, czy też nie. Immanentne *belief* — jako immanentna

<sup>91</sup> Zob.: E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 337–338; Idem: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 406. W związku z rozróżnieniem między transcendentną tezą (transcendentnym *belief*) i transcendentną tezą (immanentnym *belief*) w *Ideach I* czytamy: „Tezie [dotyczącej] świata, która jest »przypadkowa«, przeciwstawia się teza [dotycząca] mojego czystego Ja i życia podmiotowego (*Ichleben*), która jest »konieczna«, w ogóle niepowątpiewalna”. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 98 (139). Zob. L. Ni: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls...*, s. 34–38, 189.

<sup>92</sup> Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 337–338.

<sup>93</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 7 (8–9).

<sup>94</sup> Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 337–338.

pewność istnienia aktu świadomości — nie jest zatem przypisane przeżyciom w akcie refleksji, lecz jest ono właściwe aktualnym przeżyciom, jeśli są one rzeczywistością przeżywaną. W tym kontekście Husserl mówi o fakcie doświadczenia (*Faktum der Erfahrung*), którego zaprzeczenie jest apodyktycznie niemożliwe: fakt, że teraz spostrzegam, przypominam sobie, myślę, czuję, nie może zostać zanegowany, nawet jeżeli treść doświadczenia w dalszym jego przebiegu zostanie skorygowana czy unieważniona<sup>95</sup>. Pewność istnienia aktualnego przeżycia przenosi się na nasze całe życie świadomościowe, ponieważ immanentne *belief* „należy istotowo do zawartości całej wewnętrznej (aktualnej) świadomości”<sup>96</sup>.

Redukcja ejdetyczna jest określona jako „wyłączenie wszelkich uznań istnienia (*Seinssetzungen*) w celu osiągnięcia czystej ogólności”, dodajmy — wyłączenie w sensie neutralizacji<sup>97</sup>. Ejdetyczne wyłączenie istnienia ma przy tym zupełnie inny charakter w nastawieniu transcendentnym niż w nastawieniu przedtranscendentnym. Redukcja ejdetyczna w nastawieniu przedtranscendentnym jest przeprowadzana bez dokonania redukcji transcendentalnej i jako taka polega na wyłączeniu (neutralizacji) wszelkiego transcendentnego uznania w bycie, a w rezultacie — wyłączeniu faktycznego istnienia realnego bytu, który jest odpowiednikiem owego uznania. Natomiast w transcendentalnej fenomenologii redukcja ejdetyczna idzie w parze z transcendentalną *epoché*, jako że redukcji ejdetycznej poddajemy transcendentalnie zredukowane przeżycia. „Co się tyczy fenomenologii, to chce ona być opisową nauką dotyczącą istoty transcendentalnie czystych przeżyć (uprawianą) w nastawieniu fenomenologicznym (...). Gokolwiek da się na zredukowanych przeżyciach ejdetycznie uchwycić w czystej intuicji, czy to jako ich efektywna część, czy jako intencjonalny odpowiednik, wszystko to należy do niej jako jej własne i to jest dla niej wielkie źródło absolutnych poznań”<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> Zob.: E. Husserl: *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie*. <Londoner Vorträge 1922>. Hrsg. von B. Goossens. „Husserl Studies” 2000, Vol. 16, s. 208; E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie...*, s. 69—70, 320—321. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*. Dordrecht 2006, s. 201—202.

<sup>96</sup> E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 337.

<sup>97</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 422.

<sup>98</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 156 (220).



Redukcja ejdetyczna w nastawieniu transcendentnym nie jest wyłączeniem transcendentnego *belief*, ponieważ fenomenologia ma być nauką o istocie transcendentnie zredukowanych przeżyć, a zatem transcendentne *belief* zostaje zawieszone w redukcji transcendentno-fenomenologicznej, w konsekwencji zaś ejdetyczne wyłączenie indywidualnego istnienia oznacza wyłączenie immanentnego *belief*, któremu odpowiada faktyczne istnienie transcendentnego bytu. Redukcja ejdetyczna w fenomenologii transcendentnej ma nas uwolnić od rzeczywistości faktycznie istniejącego *ego* transcendentnego. Wyłączając immanentne *belief*, przekształcam moje faktyczne *ego* w czysto możliwe *ego*, w jedną z czystych możliwości, i poruszam się w obrębie *eidos ego*. Tak więc w ramach tej swoistej wariacji „przestrzegamy, by możliwości te nie były skrępowane (...) żadnym odniesieniem do współznanego przy tym (*mitgesetzte*) faktycznie istniejącego *ego*, lecz zachowane były w charakterze czegoś całkowicie swobodnie pomyślanego w fantazji (...)”<sup>99</sup>.

W fenomenologii transcendentnej jako nauce ejdetycznej czysta możliwość ma nie być skrępowana ani transcendentnym, ani immanentnym *belief*, przy czym — powtórzmy dobitnie raz jeszcze — transcendentne *belief* zostaje zawieszone (uwolnione od anonimowego spełniania, odsłonięte) w ramach redukcji transcendentno-fenomenologicznej, natomiast immanentne *belief* wyłącza (neutralizuje) redukcja ejdetyczna. W nastawieniu transcendentnym redukcja ejdetyczna nie wyłącza transcendentnego *belief*, ponieważ okazuje się ono po dokonaniu redukcji transcendentno-fenomenologicznej koniecznym momentem przeżyć konstytuujących transcendentny byt. Transcendentne *belief* bowiem ulega wprawdzie zawieszeniu na mocy transcendentnej *epoché*, ale *epoché* nie ma charakteru neutralizacji, lecz jest rozpoznaniem transcendentnego uznania w bycie jako konstytuującego dokonania świadomości, a w samej redukcji ejdetycznej odsłaniamy istotowe prawa, jakim podlegają transcendentne tezy; ściślej mówiąc, istotowe prawa, jakim podlega konstytucja różnych dziedzin przedmiotowych. Innymi słowy, dzięki redukcji transcendentno-fenomenologicznej rozpoznaję, że transcendentna teza jest konstytuującym przeżyciem, a ponieważ każde aktual-

<sup>99</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 104 (101–102).

ne przeżycie zawiera immanentne uznanie w bycie, przeto do wszelkiej transcendentnej tezy jako aktualnego przeżycia należy immanentne *belief*, na którego mocy sama teza zostaje uznana za rzeczywiste przeżycie. Dopiero redukcja ejdetyczna przenosi transcendentną tezę jako rzeczywiste przeżycie w obszar czystej możliwości, pozwalając badać tezę jako przeżycie w *modus* w ogóle. „To, że — w państwie świadomości ustalającej (*Positionalität*) — świadomość tetyczna wszelkiego rodzaju podlega normom, jest faktem fenomenologicznym; te normy nie są niczym innym jak prawami dotyczącymi istoty, które odnoszą się do pewnych powiązań noetyczno-noematycznych, jakie co do ich gatunku i formy należy ściśle przeanalizować i opisać. [...] W ogóle zyskuje się naoczne zrozumienie, że wszędzie tu chodzi nie o przypadkowe fakty, lecz o zjawiska ejdetyczne, które pozostają w swym ejdetycznym powiązaniu, i że zatem to, co zachodzi w *eidōs*, spełnia dla faktu funkcję absolutnie nieprzekraczalnej normy”<sup>100</sup>. Sama teza o istnieniu świata rozpoznana w ramach transcendentalnej *epoché* jako praprzeświadczenie, którego noematycznym odpowiednikiem jest rzeczywisty byt przedmiotu, zostaje poddana istotnościowemu badaniu w ramach fenomenologii rozumu, jako że „rzeczywisty przedmiot” należy uznać za „nazwę dla pewnych ejdetycznie rozpatrywanych związków rozumowych”<sup>101</sup>. W tym kontekście w *Ideach I* czytamy: „W ten sposób fenomenologia ogarnia rzeczywiście cały świat naturalny i wszystkie idealne światy, które poddaje wyłączeniu (*ausschaltet*): ogarnia je jako »sens świata« za pomocą prawidłowości dotyczących istoty, które wiążą sens przedmiotowy i noemat w ogóle z zamkniętym systemem noez, a specjalnie za pomocą związków istotnościowych poddanych prawidłowościom rozumu, których odpowiednikiem jest »rzeczywisty przedmiot«: ten zaś ze swej strony przedstawia za każdym razem pewien wskaźnik dla całkiem określonych systemów teleologicznie jednolitych ukształtowań świadomościowych”<sup>102</sup>.

Ejdetyka transcendentalna jest nakierowana na czyste możliwości różnych rodzajów świadomości, możliwości odsłaniane za pomocą redukcji ejdetycznej, a redukcja ta uwalnia nas od immanentnego uznania w bycie, którego korelatem jest charakter rze-

<sup>100</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 333, 335 (473, 475).

<sup>101</sup> Ibidem, s. 336 (477).

<sup>102</sup> Ibidem, s. 336–337 (477–478).

czywistości aktualnego przeżycia. Sama redukcja ejdetyczna jest jednak moim indywidualizującym aktem, przeżywanym w aktualnej świadomości i jako aktualne przeżycie należy do mojego faktycznego życia transcendentального. Jeżeli immanentne *belief* „należy istotowo do zawartości całej wewnętrznej (aktualnej) świadomości”, to sam akt redukcji ejdetycznej zawiera immanentne uznanie w bycie, osadzające ów akt w absolutnej rzeczywistości mojego faktycznie istniejącego Ja, tak że samo ejdetyczne wyłączenie indywidualnego istnienia nie znosi rzeczywistego bytu mojego transcendentального życia, lecz ostatecznie do niego odsyła. W tym duchu można zinterpretować rozważania zawarte w Dodatku XIX *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass* (1921–1928) na temat stosunku między istotą i faktem, gdzie Husserl mówi o zależności ejdetycznej konieczności od absolutnej faktyczności mego życia. „Apodyktyczna konieczność mojego Ja jako podmiotu mojego możliwego życia jest najwyższa: moje możliwe życie jest jednakże tylko odmianą mojego rzeczywistego życia, którego jestem apodyktycznie pewny”<sup>103</sup>. W tej wypowiedzi Husserl używa terminu „apodyktyczny” w dwóch znaczeniach: apodyktyczność bowiem odnosi się do istotowej konieczności Ja oraz do pierwotnego faktu mojego rzeczywistego życia. W wykładach z lat 1922/1923 pt. *Einleitung in die Philosophie* te dwa znaczenia apodyktyczności są *explicite* odróżnione<sup>104</sup>. W pojęciu apodyktyczności — jak podkreśla Shigeru Taguchi — jest zawarty sens „to musi być”, „to nie może być inaczej” i taki sens w tradycji przypisano istotowej konieczności, a w rezultacie pojęcie apodyktyczności w tradycyjnym rozumieniu jest właściwe prawom istotowym<sup>105</sup>. Takim tradycyjnym pojęciem apodyktyczności Husserl posługuje się w *Ideach I*, gdzie apodyktyczność przeciwstawia „»asertorycznemu« widzeniu czegoś indywidualnego”<sup>106</sup>, nadając jej znaczenie istotnościowej koniecz-

<sup>103</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 2: 1921–1928. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 14. Den Haag 1973, s. 152.

<sup>104</sup> Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie...*, s. 286–287.

<sup>105</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 201.

<sup>106</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 317–319 (449–451).

ności, a istotnościowa konieczność oznacza stosunek zachodzący między istotą i podpadającym pod nią przedmiotem, jako że „każde ejdetyczne uszczegółowienie i ujednostkowienie pewnego ejdetycznie ogólnego stanu rzeczy, w tej mierze, w jakiej nim jest, nazywa się istotnościową koniecznością”<sup>107</sup>. Apodyktyczność zatem wyraża bezwarunkowy przymus właściwy konieczności ejdetycznych stanów rzeczy, przymus zniewalający fakty podpadające pod odpowiednią istotę. Istotowa konieczność określająca sens niemożności bycia inaczej nie wyczerpuje jednak całego zakresu apodyktyczności, ponieważ Husserl pojęcie apodyktyczności odnosi również do mojego faktycznego Ja transcendentalnego, które pod względem swego istnienia jest a b-solutnie konieczne. Co więcej, od pierwotnego faktu mojego doświadczenia, pierwotnego faktu mojego istnienia są zależne wszelkie ejdetyczne możliwości: bez rzeczywistej podstawy istnienia, bez bazy faktycznego doświadczenia nie miałbym żadnych możliwości, jako że wszystkie moje odmiany Ja ewokowane w fantazji są moimi możliwościami i zakładają fakt, że jestem<sup>108</sup>. Dlatego apodyktyczna konieczność istotowa możliwego życia odsyła do rzeczywistości mojego faktycznie istniejącego Ja transcendentalnego.

W odniesieniu do faktycznie istniejącego Ja transcendentalnego ideacja napotyka zatem granicę. W tekście pochodzącym z 1931 roku Husserl pisze wprost: „Byt eidos, byt ejdetycznych możliwości i uniwersum tych możliwości, jest wolny od bytu bądź niebytu jakiegokolwiek urzeczywistnienia takich możliwości, jest niezależny bytowo od wszelkiej rzeczywistości (...). Eidos transcendentalnego Ja nie da się jednak pomyśleć bez transcendentalnego Ja jako Ja faktycznego”<sup>109</sup>. Pierwsze zdanie tej wypowiedzi oddaje sens Husserlowskiej nauki o fakcie i istocie, drugie natomiast podaje wyjątek od zasady pierwszeństwa możliwości przed rzeczywistością, zasady, że byt ejdetycznych możliwości jest niezależny od bytu lub niebytu realizacji tych możliwości. Stąd wniosek, że stosunek zachodzący między faktycznie istniejącym Ja transcendentalnym i *eidos ego* stanowi „osobliwy i jedyny w swoim rodzaju przypadek (...) dla relacji faktu i istoty”<sup>110</sup>. Określając

<sup>107</sup> Ibidem, s. 19 (27–28).

<sup>108</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 2, s. 153.

<sup>109</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 3: 1929–1935. Hrsg. von I. Kern. In: *Husserliana* — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 15. Den Haag 1973, s. 385.

<sup>110</sup> Ibidem.

sposób istnienia transcendentalno-faktycznej świadomości, Husserl posługuje się pojęciem *absolutnego faktu*. Jeżeli mówimy o fakcie absolutnym, to nie mamy na uwadze przypadkowego faktu, czyli faktu rozumianego jako przypadkowa realizacja jednej z możliwości dopuszczanej przez istotę, lecz taki fakt, którego nie można rozumieć w ramach tradycyjnej opozycji fakt — istota<sup>111</sup>. Faktycznie istniejące Ja transcendentalne jako absolutny fakt jest wszak — jak zauważa Klaus Held — pierwotnym miejscem wszelkiej konstytucji, a więc również ideacji, i jako prąźródło wszelkiej konstytucji nie może być tylko przypadkowym urzeczywistnieniem jednej z wielu możliwości, jakie dopuszcza *eidos ego*<sup>112</sup>. Przeciwnie, *eidos ego* ma swój ostateczny fundament w moim absolutnym, faktycznie istniejącym Ja transcendentalnym. To właśnie moje faktycznie istniejące Ja może w wolnej wariacji, to znaczy dzięki aktom uzmienniania, odsłaniać swoje życie w *modus* w ogóle, docierając do *eidos ego*, a *eidos ego* nie jest źródłem konstytuującym, lecz jedynie ukonstytuowanym wytworem owego Ja<sup>113</sup>. Już w *Ideach I* Husserl zaznacza, że istnienie jednostkowego czystego przeżycia cechuje się wprawdzie koniecznością, ale jest to konieczność pewnego faktu, na której dopiero opiera się konieczność istotnościowa: „Naturalnie konieczność istnienia dowolnego aktualnego przeżycia nie jest (...) czystą koniecznością, istotnościową, tzn. nie jest czysto ejdetycznym uszczegółowieniem prawa istotnościowego; jest to konieczność pewnego faktu, która tak się nazywa, gdyż prawo istotnościowe bierze udział w fakcie, a mianowicie tutaj w jego istnieniu jako takim”<sup>114</sup>. Ten motyw absolutnej faktyczności Husserl rozwi-

<sup>111</sup> Zob. ibidem, s. 385–386, 403. Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 146–150.

<sup>112</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 148.

<sup>113</sup> W refleksji ejdetycznej są dane ogólne, stałe struktury transcendentalnej subiektywności. W ideacji przeprowadzonej w odniesieniu do czystych przeżyć wyłączamy immanentny czas strumienia przeżyć, dochodząc do niezmiennej stałości transcendentalnego samodoświadczenia. Sam akt ideujący dokonuje się jednak w immanentnym czasie faktycznego przepływu przeżyć i dlatego istota wznosi się wprawdzie ponad faktyczność, ale co do swej konstytucji jest odniesiona do strumienia przeżyć, a to oznacza, że spontaniczność ideacji ma ostatecznie ugruntowanie w faktyczności strumienia. „Eidos ja konstruuje, faktyczne fenomenologizujące ego. Konstruowanie i konstrukcja (ukonstytuowana jedność, *eidos*) należy do mojego faktycznego zasobu, do mojej indywidualności”. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 383. Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 134.

<sup>114</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 98 (139).

ja w późniejszym okresie swego filozofowania, gdy stwierdza, że transcendentálna sfera mojego „Ja jestem” stanowi osobiłwe i jedyne w swoim rodzaju połączenie faktyczności i absolutności, i nie daje się charakteryzować za pomocą przeciwieństwa: przypadkowe — konieczne, w tradycyjnym sensie. „Absolut ma w sobie samym swoją podstawę i w swym niewymagającym podstawy bycie swą bezwzględną konieczność jako »absolutną substancję«. Jego konieczność nie jest koniecznością istotową, która pozostawia miejsce dla tego, co przypadkowe. Wszelkie istotowe konieczności są momentami jego faktyczności, są sposobami jego funkcjonowania w odniesieniu do samego siebie — sposobami, w jakich rozumie on sam siebie lub może rozumieć”<sup>115</sup>. W odniesieniu do stosunku zachodzącego między faktycznie istniejącym Ja transcendentálnym i *eidos ego* dochodzi zatem do rewizji Husserłowskiej nauki o fakcie i istocie. Ta rewizja polega na tym, że nie można już powiedzieć, iż faktycznie istniejące Ja transcendentálne ma swą istotę, która je poprzedza i jest od niego niezależna bytowo. Przeciwnie, faktyczność Ja ma charakter absolutny i jako taka — odwołajmy się do Ludwiga Landgrebego — poprzedza wszelkie ejdetyczne możliwości, które dopiero w tym Ja się konstytuują i służą jego rozjaśnieniu, a tym samym zostaje wykluczona interpretacja subiektywności w duchu absolutnego idealizmu: subiektywność jako pierwotnie moje Ja nie jest subiektywnością należąca do wszystkich myślących podmiotów<sup>116</sup>. Z tego punktu widzenia nastawienie transcendentálno-faktyczne należy uznać za pierwotne wobec nastawienia transcendentálno-ejdetycznego. Konkludując, *eidos ego* nie jest dla Husserla tym, co transcendentálne absolutne, jest nim bowiem pierwotna subiektywność, dodajmy, pierwotna subiektywność jako absolutny fakt<sup>117</sup>.

Faktycznie istniejące *ego* transcendentálne co do swego absolutnego istnienia nie stanowi tym samym jednostkowego wypadku *eidos ego*, lecz źródło *eidos ego*. O ile jednak faktyczna świadomość transcendentálna jest rozpatrywana co do swej treści (*Sosein*), o tyle może być potraktowana jako ujed-

<sup>115</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 386.

<sup>116</sup> Zob. L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 177, 196.

<sup>117</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 56.



nostkowienie praw istotowych. Podkreślmy dobitnie, że Husserl nie kwestionuje możliwości przeprowadzenia ideacji w odniesieniu do mojego faktycznego Ja transcendentalnego. Przeciwnie rozwiązanie byłoby równoznaczne z pozbawieniem fenomenologii statusu ścisłej nauki. Autor *Medytacji kartezjańskich...* ogranicza jedynie zakres ideacji do przypadkowej zawartości mojego faktycznego życia transcendentalnego. W *Dodatkach XIX i XX* zamieszczonych w *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass* (1921–1928) znajdujemy rozróżnienie między bytem (*Sein*) transcendentalnego Ja i jego treścią (*Sosein*). Jako faktyczne Ja transcendentalne jestem podmiotem podwójnego życia, które co do istnienia jest konieczne i nie podlega uzmiennianiu, a co do „jak określić” — przypadkowe i może być przekształcane w wolnej fantazji<sup>118</sup>. W swobodnej wariacji fantazyjnej żadne Ja nie może o sobie pomyśleć, że nie jest<sup>119</sup>. Istnienie Ja jest konieczne: dla apodyktyczności „Ja jestem”, „Ja żyję” — zauważa Shigeru Taguchi — nie ma nie tylko żadnej realnej, lecz także idealnej czy fantazyjnej alternatywy, która by jej przeczyła, ponieważ wszystkie możliwości są zakorzenione w tej apodyktyczności<sup>120</sup>. Moje istnienie jest zatem konieczne: „Ja jestem” należy uznać za pierwotny, absolutny fakt, ale to, że jestem tak, a nie inaczej, stanowi jedynie przypadkowy fakt. Innymi słowy, niemożliwość niebycia mojego faktycznego Ja transcendentalnego idzie w parze z możliwością jego bycia inaczej. Owa możliwość bycia inaczej odnosi się do przypadkowości treściowego uposażenia mojego rzeczywistego życia: to treściowe uposażenie nie występuje we wszystkich możliwych postaciach, lecz stanowi przypadkową realizację niektórych możliwości. Jego przypadkowość rozpoznaję w takiej mierze, w jakiej mogę je swobodnie przekształcać w wyobraźni i przedstawić sobie, że mógłbym przeżywać inne akty niż te, które przeżywam lub przeżywałem, że mój strumień przeżyć w swej treści i faktycznym przebiegu mógłby być inaczej ukształtowany<sup>121</sup>. Przypadkowa zawartość zasobów mojej świadomości podlega zatem uzmiennia-

<sup>118</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 2, s. 151–158.

<sup>119</sup> Zob. ibidem, s. 155.

<sup>120</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 210.

<sup>121</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 2, s. 151–152.

niu i dopuszcza inne możliwe określenia, wyznaczone przez prawa istotowe. „Dla mojego uposażenia treściowego (*Sosein*) wiążąca jest tylko ogólna rama istotnościowa, która obejmuje wszystkie możliwości mojego Ja i Ja w ogóle”<sup>122</sup>. Zakres możliwości bycia inaczej tkwi przy tym *a priori* we mnie, gdyż wariacje dokonuję na moim faktycznym Ja, przekształcając je w wyobraźni i obserwując jego możliwe odmiany. „Należy (...) pamiętać o tym, że przy przechodzeniu od mojego ego do ego w ogóle nie zakładam ani rzeczywistości, ani możliwości zakresu, który tworzą Inni (*Anderen*). Zakres ejdetycznego przedmiotu ego określany jest tutaj przez operację samouznienniania (*Selbstvariation*) mojego ego. Nie innych, lecz tylko siebie samego tworzę w fantazji jako posiadającego inne określenia (*als wäre ich anders*)”<sup>123</sup>. Husserl dodaje, że w tej operacji uźmienniania dokonywanej na zawartości własnego faktycznego Ja możliwe odmiany mojego Ja pokrywają się z możliwością Ja w ogóle: „To uniwersum możliwości mojego bycia inaczej »pokrywa« się jednocześnie z uniwersum możliwości Ja w ogóle. (...) Każdej możliwości odrębnego ode mnie, innego Ja w ogóle odpowiada możliwość mojego bycia inaczej, każde obce Ja daje się »pokryć« z moim, każde ma inną indywidualność, ale tę samą istotę”<sup>124</sup>. W wariacji, jakiej dokonuję na swym faktycznym Ja, rozpoznaję, że do istotowej zawartości każdego Ja należy, że ma strumień przeżyć ujęty w formę immanentnego czasu, że stanowi centrum w odniesieniu do strumienia, jest względem niego polem aktywności i pasywności, stanowi substrat własności habitualnych, itd.

## Ontologia (ejdetyka czystej świadomości) i metafizyka

Husserl wprowadził ejdetykę w sferę transcendentálną, aby ugruntować fenomenologię jako naukę: „I choć po przeprowadzeniu transcendentálnej redukcji — czytamy w *Medytacjach karte-*

<sup>122</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>123</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 106 przypis (105).

<sup>124</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 2, s. 154–155.

*zjańskich*... — moje właściwe zainteresowanie kieruje się na moje czyste ego, na odsłonięcie tego oto faktycznie istniejącego Ja, to odsłanianie to może stać się odsłanianiem autentycznie naukowym tylko poprzez odwołanie się (*Rekurs*) do apodyktycznych zasad naczelných, na których się ono opiera, to jest do tych zasad, które określają ego jako takie w ogóle, do charakteryzujących istotę ogólnych i koniecznych prawd, prawd zapewniających odniesienie faktu do jego racjonalnych podstaw, do podstaw jego czystej możliwości, a tym samym unaukowanie (zlogiczowanie) go”<sup>125</sup>. Fenomenologia transcendentálna okazuje się aprioryczną (ejdetyczną) nauką, w przeciwieństwie do nauk o faktach, nauką, która znajduje w sobie ugruntowanie i „nie może być nauką z ducha naiwności, musi ona wyrastać z ostatecznych i najgłębszych transcendentálno-fenomenologicznych źródeł i w ten sposób być kształtowana jako system wszechstronnego, opierającego się na sobie samym i z siebie samego czerpiącego własne uprawnomożnienie, apriori”<sup>126</sup>.

Fenomenologia transcendentálna jako ejdetyka czystej świadomości jest nauką o czystych możliwościach, jakimi dysponuję jako ego transcendentálne, a jeżeli Husserl nazywa naukę o czystych możliwościach ontologią, to sama fenomenologia transcendentálna zasługuje na miano ontologii, ontologii uniwersalnej, obejmującej wszystkie możliwe dziedziny bytu<sup>127</sup>. System ugruntowanego w sobie *a priori*, *a priori* absolutnego, to znaczy *a priori* subiektywności transcendentálnej, jest systemem określającym wszelkie formy istnienia, wszelkie transcendentne obszary ejdetyczne, ponieważ sama subiektywność transcendentálna stanowi absolutny i źródłowy fundament sensu bytu w całości. Wszystko, co Ja może sobie w wolnej fantazji przedstawić, pozostaje w relacji do jego życia świadomościowego rozumianego w transcendentálno-ejdetycznym znaczeniu: nie da się pomyśleć żadnego istniejącego przedmiotu bez odniesienia do ego w ogóle. Fenomenologia jako uniwersalna ontologia zostaje tym samym odróżniona zarówno od ontologii materialnych, które dotyczą poszczególnych dziedzin bytowych, jak i od uniwersalnej, acz niezróżnicowanej

<sup>125</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 106 (104–105).

<sup>126</sup> Ibidem, s. 181–182 (234–235).

<sup>127</sup> Nastawienie ontologiczne przeciwstawia się nastawieniu transcendentálnemu tylko wtedy, gdy ontologia oznacza ejdetykę nietranscendentálną, do której daje nam dostęp sama tylko redukcja ejdetyczna. Gdy natomiast redukcja ejdetyczna idzie w parze z redukcją transcendentálną, dochodzimy do ejdetyki transcendentálnej jako uniwersalnej ontologii.

ontologii formalnej. „Ten system uniwersalnego apriori można (...) określić (...) jako systemowe rozwinięcie uniwersalnego apriori, które wrodzone jest istocie transcendentnej subiektywności, a zatem również transcendentnej intersubiektywności, albo jako rozwinięcie uniwersalnego *logos*, które określa wszelki dający się pomyśleć byt. To samo wyrazimy mówiąc, że systematycznie i w pełni rozwinięta transcendentna fenomenologia byłaby *eo ipso* prawdziwą i autentyczną uniwersalną ontologią, ale nie samą tylko niezróżnicowaną (*leere*) ontologią formalną, lecz również taką, która zamykałaby w sobie wszystkie możliwe dziedziny istnienia, zawierając je wedle wszystkich dających się wraz z nimi opisać korelacji. Owa uniwersalna konkretna fenomenologia (czy, jak również można ją określić, uniwersalna i konkretna teoria nauki, owa konkretna logika bytu) byłaby więc pierwszym w sobie uniwersum nauki, uniwersum, które posiadałoby absolutne ugruntowanie”<sup>128</sup>.

Komentatorzy przywiązują wagę do listu Husserla do Karla Joela z 1914 roku, w którym znajdujemy uwagę, że filozofia nie ogranicza się do transcendentnej ejdetyki (ontologii), traktującej o możliwościach, lecz obejmuje również metafizykę, jako naukę o rzeczywistości<sup>129</sup>. Już w *Ideach I* jest mowa o tym, że przedmiot metafizyki stanowi problematyka transcendentnej faktyczności, przy czym fenomenologia jako nauka ejdetyczna bada istoty transcendentalnie zredukowanych fenomenów, nie zaś pojedyncze fakty<sup>130</sup>. „To jednakowoż — pisze Husserl w *Ideach I* — jak dalece transcendentne fenomeny jako pojedyncze fakty są dostępne badaniu i jak takie badanie faktów mogłoby nawiązywać do idei metafizyki, będzie można poddać rozważaniu dopiero w szeregu końcowych badań”<sup>131</sup>. Przypomnijmy, że za pomocą samej tylko redukcji transcendentnej dochodzę do mojej faktycz-

<sup>128</sup> Ibidem, s. 181 (233–234).

<sup>129</sup> Zob.: R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 209; S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht 2008, s. 90.

<sup>130</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 7 (9). W *Erste Philosophie...* Husserl pisze wprost: „Ta faktyczność nie jest polem fenomenologii i logiki, lecz metafizyki”. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 394.

<sup>131</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 7 (9).

nie istniejącej subiektywności. Jeżeli transcendentalne zawieszenie (*epoché*) tezy naturalnego nastawienia jest niezależne od ejdetycznego wyłączenia indywidualnego istnienia, to zasadne okazuje się pytanie, czy w obrębie transcendentalno-fenomenologicznego wyłączenia „nie jest możliwa jakaś dotycząca faktów nauka o transcendentalnie zredukowanych przeżyciach”<sup>132</sup>. Jest to w istocie pytanie o możliwość metafizyki jako nauki o transcendentalnej faktyczności. W *Ideach I* Husserl odpowiada na to pytanie w następujący sposób: „To zagadnienie — jak każde zasadnicze zagadnienie możliwości — można rozstrzygnąć jedynie na terenie ejdetycznej fenomenologii: Odpowiedź na nie uzyskuje się w ten sposób, iż staje się zrozumiałe, dlaczego byłaby nonsensem każda próba podejmowania naiwnie jakiejś fenomenologicznej nauki o faktach przed zrealizowaniem fenomenologicznej nauki dotyczącej istoty. Okazuje się mianowicie, że obok pozafenomenologicznych nauk o faktach nie może istnieć jakaś równoległa do nich i im równorzędna fenomenologiczna nauka dotycząca faktów, a to dlatego, że ostateczne wykrycie wartości wszelkich nauk o faktach prowadzi do pewnego jednolitego połączenia odpowiadających im wszystkim fenomenologicznym związków faktycznych i umotywowanych jako faktyczne możliwości; a to jednolite połączenie to nic innego jak pole tej fenomenologicznej nauki o faktach, której brak się odczuwa. W głównej swej części jest tedy ta nauka »fenomenologicznym przekładem« zwykłych nauk o faktach, możliwym dzięki ejdetycznej fenomenologii; pozostaje tylko pytanie, w jakiej mierze, wychodząc stąd, mielibyśmy jeszcze coś więcej do zrobienia”<sup>133</sup>. Możliwość metafizyki jako nauki o transcendentalnych faktach można zatem rozstrzygnąć tylko w ramach ejdetycznej fenomenologii, jako że fenomenologia jako ejdetyczna nauka (jako uniwersalna ontologia) poprzedza metafizykę i ją metodycznie ugruntowuje. Nieprzypadkowo Husserl w *Phänomenologische Psychologie...* określa uniwersalną ontologię, za jaką uznaje ejdetyczną fenomenologię, jako filozofię pierwszą, natomiast metafizykę (naukę o faktach) jako filozofię drugą, podkreślając, że nauka o faktycznej transcendentalnej subiektywności opiera się na metodycznym fundamencie ejdetycznej nauki o możliwej transcendentalnej subiektywności w ogóle<sup>134</sup>. Metafizyka przy tym jako filozofia druga to fenomeno-

<sup>132</sup> Ibidem, s. 134 (189).

<sup>133</sup> Ibidem, s. 134 (189—190).

<sup>134</sup> Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 298—299.

logiczny przekład nauk o faktach, a przekład ten jest możliwy na podstawie transcendentally-apriorycznych zasad.

W *Erste Philosophie...* Husserl jednak przyznaje, że metafizyka nie sprowadza się jedynie do takiego ejdetyczno-fenomenologicznego przekładu, lecz dotyczy również problematyki, której nie da się już dalej interpretować; problematyki „irracjonalności transcendentального faktu, który wyraża się w konstytucji faktycznego świata i faktycznego życia duchowego”<sup>135</sup>. Faktyczna świadomość co do swej treści jest przypadkowa i może być potraktowana jako jedna z wielu możliwości, dopuszczanych przez istotę, a mianowicie możliwość, która została urzeczywistniona, przy czym sam fakt, że spośród nieskończonej liczby fenomenologicznych możliwości rzeczywiście zachodzi taka możliwość, że świat konstytuuje się w świadomości w sposób dopuszczający jego opis w formie ścisłej nauki, jest cudem, który stanowi przedmiot metafizyki w nowym znaczeniu<sup>136</sup>. Stefano Micali zauważa, że metafizyka w tym znaczeniu zajmuje się ostateczną problematyką, która nie podlega dalszemu pogłębieniu i nie jest analityczną dyscypliną, lecz może być potraktowana jako obszar zdziwienia<sup>137</sup>. Metafizycznym cudem jest nie tylko fakt racjonalności świata, fakt, że świadomość konstytuuje kosmos, a nie chaos, fakt zgodności tego, co rzeczywiste, z tym, co idealne, lecz także cud mojej faktycznej subiektywności co do jej absolutnego istnienia, cud absolutnej faktyczności jako problem *sensu stricto* metafizyczny. Co więcej, metafizyka w tym nowym znaczeniu dotyczy przede wszystkim problematyki absolutnego faktu, który wymyka się tradycyjnemu rozróżnieniu między faktem i istotą,

<sup>135</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 188 (przypis).

<sup>136</sup> Zob. ibidem, s. 394. Zob.: I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 298; S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 214.

<sup>137</sup> Zob. S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung...*, s. 99–100. W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl zaznacza, że metafizyka obejmuje również problematykę, która dotyczy ostatecznych pytań egzystencjalnych: „[...] w obrębie sfery faktycznie istniejących monad, a dotyczy to również każdej takiej sfery, którą stanowią monady wzięte jako dające się pomyśleć idealne możliwości istotowe, pojawiają się (także) wszystkie problemy związane z przygodną faktycznością, problemy śmierci, przeznaczenia, możliwości »autentycznego« ludzkiego życia (możliwości, od której żąda się, by była, w szczególnym znaczeniu słowa, możliwością jego sensu), a pomiędzy nimi problemy »sensu« dziejów, i tak dalej aż po zagadnienia najwyższe. Można powiedzieć także, że są to zagadnienia etyczno-religijne, ale postawione na gruncie, na którym właśnie postawione być musi wszystko, co ma mieć dla nas możliwy sens”. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 182 (235).



i jako taka nie daje się sprowadzić do metafizyki jako filozofii drugiej, stanowiącej ejdetyczny przekład nauk o faktach, zorientowanej na pierwszeństwo istoty przed faktem. Absolutny fakt mojego istnienia jest równie irracjonalny jak fakt konstytucji świata. Jako faktycznie istniejące Ja transcendentalne, z a s t a j ę samego siebie w swym istnieniu jako absolutny fakt, który nie dopuszcza dalszego pytania o podstawę. Innymi słowy, moje istnienie jako absolutny fakt jest mi wstępnie dane i jako absolutne „Ja jestem” poprzedzam nie tylko transcendentny byt świata, lecz także samego siebie<sup>138</sup>. Absolutny fakt wymyka się wszelkiemu poznaniu, które odnosi się do podlegającej uzmiennianiu zawartości świadomości. W tym miejscu fenomenologia transcendentalna jako ejdetyka czystej świadomości napotyka nieprzezwyciężalne granice i na fenomenologicznej podstawie odsłania się możliwość metafizyki, która w głównej części zajmuje się problematyką irracjonalności transcendentalnego faktu „Ja jestem”.

---

<sup>138</sup> Tę uprzedniość Ja wobec niego samego poddamy analizie w dalszych rozważaniach związanych z problematyką rozdzielenia Ja w refleksji (*Ichspaltung*).

Rozdział szósty

# fenomenologia genetyczna a problem ostatecznego źródła





## Od fenomenologii statycznej do fenomenologii genetycznej

Fenomenologia transcendentalka jawi się jako krytyka nauk, które w dogmatycznym nastawieniu pozostają niezrozumiałe, krytyka ujawniająca ich utajone presupozycje, uwalniająca je od przesądów naturalnego doświadczenia; krytyka, której celem jest odsłonięcie zakrytych w naturalnym nastawieniu transcendentalnych dokonań konstytuującego życia świadomości. Anonimowość w sensie zapomnienia (zatracania się) transcendentalnej subiektywności w świecie stanowi nieprzekraczalną granicę poznania w obrębie nastawienia naturalnego, ponieważ subiektywność konstytuująca świat nie może być nigdy w tym nastawieniu rozpoznana, ale tę naturalną granicę można przekroczyć, zmieniając nastawienie z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne, a zmianę tę umożliwia redukcja transcendentalno-fenomenologiczna. Fenomenologia dopiero dzięki redukcji ejdetycznej zostaje ustanowiona jako uniwersalna nauka o transcendentalnej podmiotowości. W nastawieniu transcendentalnym ejdetyczne wyłączenie indywidualnego istnienia dokonuje się w obrębie transcendentalnie zredukowanej sfery doświadczenia i napotyka ograniczenie w odniesieniu do bytu mojego faktycznego Ja transcendentalnego, ponieważ byt ten stanowi absolutny fakt, który nie podlega ejdetycznemu wyłączeniu.

Redukcja transcendentalno-fenomenologiczna oznacza refleksyjne odsłonięcie całego transcendentalnego życia w jego strukturze noetyczno-noematycznej, życia, które po dokonaniu redukcji ejdetycznej jest badane w swej istocie, a zadanie fenomenologii noetyczno-noematycznej polega na ujawnieniu paralelności dociekań przedmiotowych i podmiotowych, na wykazaniu, że transcendentalną przedmiotowość można uznać za korelat konstytuujących dokonań świadomości. *Residuum* redukcji transcendentalnej stanowi całe królestwo egologicznych faktów (jak: doświadczenie, myślenie, sądzenie, wartościowane, pożądanie), rozpatrywanych

w strukturze noetyczno-noematycznej<sup>1</sup>. W konsekwencji wszystko, co jako *cogitatum* pewnego *cogitatio* jest doświadczane, należy do zasobów transcendentального zasobu doświadczenia<sup>2</sup>. Opis korelacji noetyczno-noematycznej jest przy tym zadaniem fenomenologii statycznej. W takiej fenomenologii konstytucja przedmiotu jest rozumiana w sensie *Sinngebung* i jako taka ma charakter statyczny oraz aktowy: przedmioty są wzięte dokładnie tak, jak są dane w przeżyciach, a same przeżycia — tak, jak się w refleksji przedstawiają (jako momenty lub całościowe formy aktów), przy czym konstytucja w sensie *Sinngebung* dokonuje się w ramach schematu „treść — ujęcie”, w którym wrażenia stanowią ostateczny materiał intencjonalnego kształtowania<sup>3</sup>. Fenomenologia statyczna jest jeszcze naiwnym stadium fenomenologii, dla początkujących fenomenologów i ma znamiona skażenia naturalistycznymi naleciałościami. Komentatorzy zwracają uwagę na to, że pojęcie wrażenia jako materiału intencjonalnego ujmowania jest zależne od naturalistycznej psychologii. Elmar Holenstein podkreśla, że Husserl, dokonując *epoché*, kieruje się zasadą, iż przeżycia świadomości należy uznać za niezależne od wszelkich naturalno-przyczynowych uwarunkowań, i dlatego w ramach redukcji wyklucza realne przedmioty jako przyczyny świadomościowych faktów. Ale zasada ta nie jest respektowana, ponieważ skutki naturalnych przyczyn, jakimi są właśnie wrażenia, zostają zachowane jako immanentne dane świadomości<sup>4</sup>. Innymi słowy, zawiesza się przyczyny, zachowując zarazem skutki tych przyczyn. Komentator ten zwraca uwagę na abstrakcyjny charakter kartezyjańsko umotywowanej redukcji, która w punkcie wyjścia konstruuje dualizm, wykluczając tylko jedną jego stronę, a zarazem pozostawiając to, co spowodował on w stronie zachowanej. Do pojęcia wrażenia jako nieukształtowanego materiału podlegającego intencjonalnemu kształtowaniu Husserl nie dochodzi tym samym — konkluduje Holenstein — metodą deskryptywną,

<sup>1</sup> Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 82.

<sup>2</sup> Zob. ibidem, s. 80—82. Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 12.

<sup>3</sup> Na temat schematu „treść — ujęcie” zob. s. 64 niniejszej pracy.

<sup>4</sup> Zob. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag 1972, s. 98—99.

lecz konstruuje je „analogizując jako wewnątrzpsychiczny korelat fizjologicznego pojęcia bodźca”<sup>5</sup>. Dlatego w ramach schematu „treść — ujęcie” pojęcie wrażenia jest „fatalnym dziedzictwem fizjologicznej psychologii” czy „naturalistycznym reliktem”<sup>6</sup>.

Sam schemat „treść — ujęcie” wziął początek z koncepcji empiryzmu brytyjskiego i na tym schemacie opiera się wszelka naturalistyczna psychologia. W ramach tej psychologii wrażenia są wprowadzicie uwarunkowanymi przyczynowo stanami istot żywych, ale jednocześnie podlegają subiektywnej interpretacji, która sprawia, że stają się spostrzeżeniami przedmiotu. Ullrich Melle trafnie zaznacza, że już w ramach naturalistycznej psychologii nie daje się wyjaśnić spostrzeżeń zmysłowych jedynie na podstawie własności fizykalistycznego bodźca, ponieważ spostrzeżenie jest czymś więcej niż tylko przeżywaniem wrażeń, i o ile temu „więcej” nie odpowiada fizjologiczny bodziec, o tyle empirystyczna psychologia przyjmuje założenie subiektywnej interpretacji wrażeń<sup>7</sup>. Ponadto dualistyczny schemat „treść — ujęcie” implikuje założenie stałości (*Konstanzannahme*), które podziela naturalistyczna psychologia. W świetle tego założenia wrażenia zmysłowe jako pierwotne elementy życia psychicznego są stałymi treściami zmysłowymi, dającymi się odnaleźć jako identyczne w różnych sposobach ujęć, to znaczy są w stosunku do ożywiających je apercypcji niezróżnicowane i samoistne<sup>8</sup>. To założenie stałości przyjmuje *explicite* Husserl, opisując proces konstytucji rzeczy. Wszak — jego zdaniem — ten sam zasób dat hyletycznych może być apercypowany jako przejaw różnych rzeczy: „[...] takie same treści wrażeniowe »ujmujemy« raz tak, a kiedy indziej inaczej”<sup>9</sup>. W *Badaniach logicznych* za przykład służą arabeski, które najpierw oddziałują na nas w sposób czysto zmysłowy, a następnie niespodziewanie są rozumiane jako sym-

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Zob. ibidem.

<sup>7</sup> Zob. U. Melle: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. The Hague—Boston—Lancaster 1983, s. 82—83.

<sup>8</sup> Zob. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 104.

<sup>9</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Hrsg. von U. Panzer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 19/1. Den Haag 1984, s. 395. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 480.



bole czy znaki słowne<sup>10</sup>. Dzięki temu w konstytucji rzeczy te same treści (daty hyletyczne) mogą przedstawiać za pomocą różnych ujęć różne rzeczy.

Konstytucja statyczna nie jest zatem wolna od naturalistycznych przesądów, a poziom analiz ściśle transcendentálních Husserl osiąga dopiero w fenomenologii genetycznej. Sama sfera noetyczno-noematyczna nie jest czymś pierwotnym, lecz ma swą genezę — genezę transcendentálną. Sam Husserl na temat genezy w sensie fenomenologicznym, odróżnionej od genezy psychologicznej czy empirycznej, wypowiedział się stosunkowo późno. W swym pierwszym dziele, należącym do psychologicznego okresu, zatytułowanym *Philosophie der Arithmetik* (1891)<sup>11</sup>, przeprowadza on analizę arytmetycznych pojęć mnogości, jedności i liczby, mając jeszcze na uwadze ich psychologiczną genezę, ale poczynawszy od *Badań logicznych*, fenomenologia ma już charakter opisowy i wyklucza wszelkie genetyczne rozważania: wszelka geneza jest rozumiana jako empiryczna, „światowa” i jako taka podlega wyłączeniu. Dopiero w późniejszej fazie rozwoju poglądów Husserla wyłączenie genezy empirycznej idzie w parze z odsłonięciem genezy transcendentálnej i fenomenologia staje się na wskroś genetyczna. Program fenomenologii genetycznej został szkicowo nakreślony w latach 1917–1921. Przed opublikowaniem *Rękopisów z Bernau...* z lat 1917/1918 przyjmowano, że dopiero w wykładach na temat logiki transcendentálnej z semestru zimowego 1920/1921 uwyrażnia się przejście do fenomenologii genetycznej<sup>12</sup>. W wydanych w 33. tomie serii Husserliana *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* można się jednak doszukać transcendentálnego rozważania genetycznego i dlatego już w latach 1917/1918 rodzi się idea fenomenologii genetycznej<sup>13</sup>.

Fenomenologię statyczną jako pierwsze, jeszcze naiwne, stadium fenomenologii należy tym samym odróżnić od fenomeno-

<sup>10</sup> Zob. ibidem, s. 398 (483).

<sup>11</sup> Zob. E. Husserl: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. von L. Eley. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Den Haag 1970.

<sup>12</sup> Wykłady te zostały opublikowane w 11. tomie Husserliana: E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Hrsg. von M. Fleischer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Den Haag 1966.

<sup>13</sup> Zob. R. Bernet, D. Lohmar: *Einleitung der Herausgeber*. In: E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 33. Dordrecht—Boston—London 2001, s. XLVI.

logii genetycznej, która stanowi wyższy poziom analiz fenomenologicznych. Fenomenologia statyczna wychodzi od „gotowego” systemu noetyczno-noematycznego, opisując co do praw istotowych przebiegi intencjonalnych przeżyć, w których dochodzą do prezentacji różnego rodzaju przedmioty. Statycznie ukierunkowana analiza stawia sobie za cel dokonanie typologii noez i noematów w ich systematycznym porządku, który umożliwi opis różnych dziedzin bytowych z perspektywy sposobów ich dania. Dlatego w *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl zauważa, że opisy fenomenologii statycznej „stanowią analogię dla opisów uprawianych w ramach historii naturalnej, opisów, które śledzą pojedyncze typy i co najwyżej tylko porządkują je w pewnych systematyzacjach”<sup>14</sup>. Natomiast fenomenologia genetyczna nie analizuje gotowego systemu korelacji, lecz pyta o genezę tego systemu, genezę zarówno efektywnych, jak i intencjonalnych treści świadomości, genezę samej konstytucji przedmiotów<sup>15</sup>. Fenomenologia genetyczna „wyjaśnia — jak zauważa Elmar Holenstein — »konstytucję« statycznie opisaną noetyczno-noematycznej konstytucji przedmiotu”<sup>16</sup>. Ścisłej mówiąc, w fenomenologii genetycznej przebiegamy wstecz różne poziomy konstytucji, w której wyższe stopnie wskazują niższe, poprzedzające je, poszukując praustanawiającego doświadczenia. W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl zamysł fenomenologii genetycznej charakteryzuje następująco: „[...] medytujące ego może, poprzez przeniknięcie w intencjonalną zawartość samych fenomenów doświadczenia, fenomenów doświadczenia rzeczy i wszelkich innych tego typu fenomenów, odnaleźć intencjonalne odsyłacze (*Verweisungen*), które wiodą nas ku [ich] historii, a następnie rozpoznać w tych fenomenach pochodne postaci (*Nachgestalten*) innych, wyprzedzających je w sposób określony przez istotę (nawet jeśli nie dających się odnieść wprost do tego samego ukonstytuowanego przedmiotu) fenomenów, fenomenów, stanowiących dla nich pewne postaci wstępne (*Vorgestalten*)”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 110. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 111.

<sup>15</sup> Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 336–345. Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 186.

<sup>16</sup> E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 27.

<sup>17</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 113 [115].

W fenomenologicznej genezie chodzi o „porządek fundowania konstytutywnych stopni”, przy czym ten porządek jest rozumiany jako stosunek czasowy, w którym to, co czasowo wcześniejsze, okazuje się fundujące, a to, co czasowo późniejsze — ufundowane<sup>18</sup>. W stosunku genetycznym niższa warstwa jest wcześniejsza niż wyższa i ma w tym sensie charakter warstwy fundującej, że byłaby świadomościowo możliwa bez warstwy wyższej, ale nie odwrotnie<sup>19</sup>. Tak więc niższa, fundująca warstwa może zostać praustanowiona bez odniesienia do wyższej i do tego praustanowienia odsyła warstwa wyższa, a w efekcie, wychodząc w ramach genetycznego rozpatrywania od warstwy niższej, możemy wyjaśnić genezę warstwy wyższej. Poddając analizie ten genetyczny stosunek fundowania, Tetsuya Sakakibara zaznacza, że wyjaśnienie genezy noezy i noematu wymaga odpowiedzi na pytanie o to, czy niższe warstwy porządku fundowania byłyby świadomościowo możliwe również wtedy, gdybyśmy pominęli wyższe, a tę metodę abstrahującego postępowania (wyłączenia wyższych warstw) Husserl w tekście pochodzącym z 1921 roku nazywa „metodą naoczno-demontażu” (*Methode des anschaulichen Abbaus*)<sup>20</sup>. Zaznaczmy w tym miejscu, że genetyczny stosunek fundowania jako stosunek czasowy należy odróżnić od rozpoznawalnego w fenomenologii statycznej teleologicznego porządku fundowania w sensie uwarstwienia różnych typów świadomości, porządku, w którym to, co wyższe, zakłada jako swój warunek możliwości to, co niższe; porządku, który na zasadzie korelacji noetyczno-noematycznej zachodzi również po stronie noematycznej. W takim teleologicznym porządku fundowania konstytucja pewnych przedmiotów zakłada wprowadzenie konstytucję innych przedmiotów, na przykład konstytucja przedmiotów idealnych zakłada konstytucję

<sup>18</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 1: 1905–1920. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 13. Den Haag 1973, s. 348, 354. Zob.: T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl*. „Husserl Studies” 2008, Vol. 24, s. 3; N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht—Boston—London 1993, s. 22, 25.

<sup>19</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 1, s. 354.

<sup>20</sup> Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 4. Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 2: 1921–1928. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 14. Den Haag 1973, s. 115–119.

przedmiotów zmysłowego spostrzeżenia, ale nie ma w nim mowy o czasowym pierwszeństwie tego, co fundujące, przed tym, co ufundowane, ponieważ w perspektywie statycznej stosunek fundowania okazuje się idealną zależnością: „ufundowany” oznacza istotowo niesamodzielny i wymagający co do swego istnienia czegoś innego, czyli oznacza przeciwieństwo „prostego”<sup>21</sup>.

Nieprzypadkowo w fenomenologii wszelką konstytucję początkowo rozpatrywano jako konstytucję statyczną. Konstytucja genetyczna bowiem co do rzeczy poprzedza konstytucję statyczną, ponieważ każda konstytucja jest rezultatem genezy, ale co do teorii konstytucja statyczna ma pierwszeństwo przed konstytucją genetyczną<sup>22</sup>. W analizie genetycznej wykraczamy wprawdzie poza korelację noetyczno-noematyczną, ale korelacja ta służy jako nić przewodnia (*Leitfaden*) kierującemu się wstecz pytaniu o genetyczną samokonstytucję subiektywności. Ta genetyczna samokonstytucja nie dokonuje się w aktach, ponieważ akty są już ukonstytuowanymi genetycznie jednościami trwania. W związku z problematyką genetycznej samokonstytucji Eugen Fink wyróżnia trzy pojęcia intencjonalności: psychiczne (receptywne), właściwe nastawieniu naturalnemu, transcendentalno-aktowointencjonalne, typowe dla fenomenologii statycznej, oraz transcendentalno-konstytutywne, charakterystyczne dla fenomenologii genetycznej<sup>23</sup>. W nastawieniu naturalnym intencja otwiera dostęp do niezależnego od świadomości bytu, natomiast w nastawieniu fenomenologicznym intencjonalność nie ma już sensu receptywnego. W fenomenologii statycznej intencjonalność ma charakter aktowy, a konstytucja jest utożsamiona z *Sinngebung*, to znaczy z aktowym nadawaniem sensu. Natomiast w fenomenologii genetycznej konstytucja ma charakter kreacyjny i nie dokonuje się w aktach ani nie zakłada wrażeń jako ostatecznego materiału, ponieważ zarówno wrażenia, jak i akty jako całościowe formy intencjonalne konstytuują się w „głębiach intencjonalnej, jednak nie w aktach przebiegającej samokonstytucji fenomenologicznego czasu”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Zob.: R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 183; E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 27. Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 2, s. 41.

<sup>22</sup> Zob.: U. Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag 1964, s. 34; S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht 2008, s. 53.

<sup>23</sup> Zob.: E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, s. 142–146.

<sup>24</sup> Zob. ibidem, s. 146.

## Czas jako uniwersalna forma egologicznej genezy

Źródło wszelkiej genezy tkwi w świadomości czasu, ponieważ czas jest określony jako „uniwersalna forma wszelkiej egologicznej genezy”<sup>25</sup>. W genetycznej konstytucji chodzi o konstytucję konstytucji statycznej, która przebiega w ramach schematu „treść — ujęcie”, a ponieważ konstytucja wewnętrznej świadomości czasu jest uniwersalna i podlegają jej zarówno treści wrażeniowe, jak i ujęcia, przeto konstytucja czasu należy do genetycznych zagadnień „pierwszego i najbardziej fundamentalnego poziomu”<sup>26</sup>. Program fenomenologii wymaga wyłączenia wszelkich założeń o transcendentnym bycie i ta sama zasada obowiązuje w fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu<sup>27</sup>. Dlatego punktem wyjścia fenomenologii czasu, której zasadniczy zrąb został sformułowany w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*<sup>28</sup>, jest wyłączenie obiektywnego czasu, to znaczy „całkowite wykluczenie jakichkolwiek supozycji, stwierdzeń czy przekonań dotyczących czasu obiektywnego (wszelkich transcendentnych założeń o tym, co istnieje)”<sup>29</sup>. Wyłączamy czas obiek-

<sup>25</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 109 (109).

<sup>26</sup> Ibidem, s. 169 (213). Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 183.

<sup>27</sup> Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*. Bern 1978, s. 37.

<sup>28</sup> Chodzi o wykłady Husserla na temat czasu z lat 1904—1905, które na nowo opracował głównie w latach 1907—1911, przy czym niektóre przeróbki pochodzą z roku 1917. Wykłady te zredagowała Edith Stein, która dołączyła do nich również *Dopiski i uzupełnienia...* Zredagowany przez Stein tekst wykładów wraz z dodatkami został zatytułowany: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* i wydany przez Heideggera w 1928 roku w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” Bd. 9. W serii Husserliana to pierwotne wydanie poszerzono o teksty uzupełniające, które prezentują rozwój problematyki dotyczącej czasu od 1893 roku. Na temat historii powstania i wydania *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* zob. R. Boehm: *Einführung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966, s. XIII—XXX.

<sup>29</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)...*, s. 4. Polski przekład — E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 8. Przekład polski nie obejmuje tekstów uzupełniających, które w wydaniu Husserliana stanowią część B *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.



tywny po to, aby pokazać, jak się on konstytuuje w świadomości. Po wyłączeniu czasu obiektywnego pozostaje czas subiektywny, „*immanentny czas upływu świadomości*”<sup>30</sup>. Czas subiektywny jest czasem doznawanym, nie zaś obiektywnie spostrzeżonym, jednak bez subiektywnego przeżycia czasu niemożliwe okazuje się spostrzeżenie czasu obiektywnego: czas subiektywny jest fenomenologiczną datą i „[dopiero] przez jej empiryczną apercepcję konstytuuje się odniesienie do czasu obiektywnego”<sup>31</sup>.

Zdaniem Husserla, „fenomenologiczna analiza czasu nie może rozjaśnić konstytucji czasu bez uwzględnienia konstytucji obiektów czasowych”<sup>32</sup>, przy czym analiza konstytucji czasu dokonuje się na podstawie opisu immanentnych przedmiotów czasowych, które jako przedmioty w szczególnym sensie są odróżnione od wyłączonych na mocy *epoché* transcendentnych obiektów czasowych, takich jak: procesy w sferze rzeczy, ruch czy zmiana<sup>33</sup>. Przykładem immanentnego przedmiotu czasowego jest fenomenologicznie zredukowany dźwięk jako czysta data hyletyczna. Do takiej czystej daty wrażeniowej dochodzimy za pomocą podwójnej redukcji: redukcji materialnej realności oraz przestrzennego fantomu. Husserl pokazuje to na przykładzie rozbrzmiewającego dźwięku skrzypcowego<sup>34</sup>. Otóż dźwięk może być ujęty jako realnie rozbrzmiewający, wytwarzany w trakcie gry na skrzypcach. Jako taki, jest on apercypowany jako uwarunkowany przyczynowo, jak wszelkie realne zdarzenie, a zarazem uświadamiany jako ten sam bez względu na to, czy zbliżamy się doń, czy też od niego się oddala-

<sup>30</sup> Ibidem, s. 5 (9).

<sup>31</sup> Ibidem, s. 7 (13). Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewusstseins...*, 37.

<sup>32</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)...*, s. 23 (35).

<sup>33</sup> Zob. ibidem, s. 22–23 (34–35). „Przez obiekty czasowe w szczególnym sensie rozumiemy obiekty, które nie tylko są jednościami w czasie, ale również zawierają w sobie czasową rozciągłość. Gdy rozbrzmiewa dźwięk, moje obiektywizujące ujęcie może uczynić (swym) przedmiotem trwający i rozbrzmiewający dźwięk, ale przecież nie trwanie dźwięku albo dźwięk w jego trwaniu. To on jako taki jest obiektem czasowym. To samo odnosi się do melodii, do jakiegokolwiek zmiany, a również do stabilności (*Verharren*) rozpatrywanej jako taka”. Ibidem, s. 23 (35–36).

<sup>34</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 4. Den Haag 1952, s. 22–23. Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. 32–33.



my. W tym wypadku dźwięk stanowi *res materialis*. Możemy jednak poddać redukcji materialną realność dźwięku skrzypcowego i wówczas dochodzimy do brzmieniowego fantomu przestrzennego, który jest ujęty jako korelat słyszenia, zorientowany przestrzennie, to znaczy rozbrzmiewający z określonego miejsca. Dźwięk wtedy zostaje potraktowany jako *res extensa*. Możemy również wykluczyć przestrzenne ujęcie dźwięku i dźwięk jest wówczas rozpatrywany jako sama tylko data wrażeniowa, która zmienia się nieprzerwanie, to znaczy — jako *res temporalis*<sup>35</sup>.

Sama konstytucja immanentnych przedmiotów czasowych nie przebiega w obrębie schematu „treść — ujęcie”, a ujęcia formujące treści wrażeniowe odgrywają rolę dopiero na wyższych stopniach konstytucji<sup>36</sup>. W rozważaniach nad konstytucją czasu twórca fenomenologii odrzuca dwie koncepcje, które zostały sformułowane w ramach schematu „treść — ujęcie”<sup>37</sup>. W świetle pierwszej, którą reprezentuje Franz Brentano, zmiana czasowa polega na zmianie treści przedstawień, ponieważ charakter aktowy przedstawienia (ujęcie czy apercpcja) nie dopuszcza żadnych różnicowań<sup>38</sup>. Dzieje się to tak, że do każdorazowego spostrzeżenia dołącza się nieprzerwany ciąg nowych przedstawień wyobrażeńiowych, które odtwarzają treść poprzednich, i to w ten sposób, że dołączają do tej treści charakter czasowy, moment przeszłości. Owo „ciągłe dołączenie się przedstawień czasowo zmodyfikowanych do przedstawień danych nazywa Brentano »pierwotną asocjacją«”<sup>39</sup>. Argumentacja Husserla przeciwko takiej koncepcji świadomości czasu jest następująca. Gdyby zmiana czasowa była momentem treści przedstawień, charakter czasowy

<sup>35</sup> Na temat tych trzech warstw konstytucji rzeczy zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.–3. Aufl. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 350–352. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 496–498. Zob. również U. Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution...*, s. 41–43.

<sup>36</sup> Zob. I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2010, s. 38.

<sup>37</sup> Zob. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 103–107. Zob. również: A. Półtawski: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. XV–XX.

<sup>38</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)...*, s. 10–15 (18–24).

<sup>39</sup> Ibidem, s. 13 (22).

stopiony z innymi momentami treściowymi (na przykład jakości, intensywności) każdorazowego spostrzeżenia jakiegoś przedmiotu byłby w świadomości przeżywany jako „teraz”. Jeżeli na przykład ze składnikami treściowymi spostrzeżenia dźwięku, z jego jakością, intensywnością, splatały się dzięki pierwotnej asocjacji moment przeszłości, który wzbogacałby tę treść i sprawiałby, że dźwięk w swej treści zostaje zatrzymany w świadomości, to w tym wypadku przeżyty dźwięk do momentu osłabnięcia intensywności nie byłby przeszły, lecz terażniejszy<sup>40</sup>. W konsekwencji nigdy nie mielibyśmy świadomości przeszłości dźwięku — przeszłość musiałaby być terażniejszością, co jest niedorzeczne. Zapisując świadomość przeszłości na rachunek treści, wkładamy się zatem w sprzeczności. Również odwrotne rozwiązanie w ramach schematu „treść — ujęcie”, to znaczy przeniesienie świadomości czasu na sposób ujęcia (apercepcji) wrażeń, prowadzi do nieprzewidywalnych trudności. W ramach takiej koncepcji ta sama zmysłowa treść, która dopiero co została ujęta w spostrzeżeniu jako terażniejszość, może być apercypowana jako przeszłość, a zatem modyfikacja czasowa dotyczy nie treści, która nie ma charakteru czasowego, lecz sposobu ujęcia. Takie rozwiązanie prowadzi jednak do analogicznych trudności, jakie napotykamy, zapisując świadomość przeszłości na rachunek zmiany treści, ponieważ te same treści mogą być ujęte raz jako terażniejsze, innym razem jako nieterażniejsze. W tym kontekście Husserl stwierdza wprost, że to, co się odnosi do konstytucji rzeczy, nie dotyczy konstytucji czasu: „Należy najpierw zauważyć, że te same pierwotne treści (*primäre Inhalte*) przedstawiają coś różnego, mogą doprowadzać do zjawiania różne rzeczy dzięki różnym ujęciom rzeczowym. Ciągłości czas-»ujęcie« to nie dotyczy. Wręcz przeciwnie: pierwotne treści, które rozpościerają się (*sich ausbreiten*) w »teraz«, nie mogą zamienić swej funkcji czasowej, »teraz« nie może wystąpić jako »nie-teraz«, a »nie-teraz« jako »teraz«”<sup>41</sup>.

Konstytucja przedmiotu czasowego, na przykład fenomenologicznie zredukowanego dźwięku, dokonuje się nie w postaci intencjonalnego ujmowania treści wrażeniowych, lecz w formie ciągłej modyfikacji praimpresji w retencje, modyfikacji, która nie przebiega w ramach schematu „treść — ujęcie”. Punktem źródłowym

<sup>40</sup> Zob. ibidem, s. 17–18 (28–29).

<sup>41</sup> Ibidem, s. 322. Zob.: E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 105–107; S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 62–64.

konstytucji czasu jest praimpresja lub „prawrażenie jako wrażenie każdorazowego »teraz« dźwięku”<sup>42</sup>. „Praimpresja jest tym, co absolutnie niezmodyfikowane, jest prażródłem wszelkiej dalszej świadomości i bytu. Jej treścią jest to, co oznacza słowo »teraz«, o ile bierzemy je w najściślejszym sensie. Każde nowe »teraz« jest treścią nowej praimpresji”<sup>43</sup>. Świadomość „teraz” dźwięku podlega stałej przemianie: „[...] cielesne »teraz« dźwięku (*Ton-Jetzt*) stale przemienia się [...] w coś »byłego« (*ein Gewesen*), coraz to nowe »teraz« dźwięku zastępuje to, które przeszło do modyfikacji”<sup>44</sup>. Mimo tej przemiany dźwięk pozostaje ten sam, zmienia się jedynie sposób, w jaki się on przejawia. „Każdy czasowy byt »przejawia« się w jakimś, i to ciągle zmieniającym się, *modus* przemijania; »obiekt w *modus* przemijania« jest w tym zmienianiu się coraz to inny, podczas gdy przecież mówimy, że obiekt, każdy punkt jego czasu i sam ten czas są identycznie te same”<sup>45</sup>. Tę przemianę „teraz” dźwięku w coś „byłego” umożliwia to, że wrażenie każdorazowego „teraz” dźwięku ulega retencyjnej modyfikacji, a retencję należy rozumieć jako źródłowe uprzytomnienie tego, co minione, przy czym retencja nie stanowi aktu uprzedmiotowiającego w sensie spostrzegania tego, co minione, aktu ponownego przypomnienia, ponieważ wszelki akt jest już „ukonstytuowaną w szeregu retencyjnych faz immanentną trwającą jednością”<sup>46</sup>. Retencja okazuje się „momentalną świadomością minionej fazy”, swoistą intencjonalnością na czysto pasywnym poziomie, na którym minione fazy teraźniejszości są „zatrzymywane [niejako] w uchwycie”<sup>47</sup>. W odróżnieniu od przypomnienia jako świadomości odtwórczej, retencja jako źródłowa forma uprzytomnienia tego, co przeszłe, jest — jeśli posłużyć się określeniem Rudolfa Bernet — „intencjonalną świadomością bez intencjonalnego przedmiotu”<sup>48</sup>. Świadomość retencyjna nie daje się rozłożyć na wrażenie i jego ujęcie jako przypomnienie. Przykładowo, nie można rozłożyć retencji dźwięku na wrażenie

<sup>42</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917)…, s. 82 (120).

<sup>43</sup> Ibidem, s. 67 (100).

<sup>44</sup> Ibidem, s. 29 (44–45).

<sup>45</sup> Ibidem, s. 26–27 (41).

<sup>46</sup> Ibidem, s. 118 (180).

<sup>47</sup> Ibidem, s. 118 (179–180).

<sup>48</sup> R. Bernet: *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*. In: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Hrsg. von E.W. Orth. (Phänomenologische Forschungen, Bd. 14). München–Freiburg 1983, s. 43.

dźwięku i jego ujęcie jako przypomnienie<sup>49</sup>. I odwrotnie, w strumieniu świadomości nie można odnaleźć ciągłości trwającego wrażenia, które zmieniałoby się z terażniejszości w przeszłość — wrażenie rozpościera się w „teraz” i może się jawić tylko jako „teraz”, a nie jako przeszłe; wobec tego to, co funkcjonuje jako przeszłe, nie jest już wrażeniem. Tak jak dźwięk wyobrażony nie jest wrażeniem dźwięku, tak też nie jest wrażeniem dźwięku dźwięk retencjonalny<sup>50</sup>. Ciągła przemiana praimpresji w retencję, przemiana, w której konstytuuje się czasowość dźwięku, nie przebiega tym samym w ramach schematu „treść — ujęcie”.

Źródło świadomości czasu nie tkwi w świadomości odtwórczej, lecz „w ciągłości retencjonalnego uprzytomnienia”<sup>51</sup>, a „czas uobecniony (...) z konieczności odsyła do [czasu] danego źródłowo, nie wyobrażonego, lecz zaprezentowanego”<sup>52</sup>. Czas dany źródłowo to czas aktualnie obecny, przy czym „czas aktualnie obecny jest zorientowany, jest wciąż w przepływie i wciąż jest zorientowany z [punktu] pewnego nowego »teraz«”<sup>53</sup>. Do tego czasu źródłowo danego odsyła czas obiektywny, to znaczy stały, identyczny, niepłynący<sup>54</sup>. Czas obiektywny jest w istocie produktem ponownego przypomnienia i jako taki okazuje się czasem uobecnionym. To, co zatrzymane w retencjonalnej świadomości, może być odtworzone w ponownym przypomnieniu, w którym każdy punkt czasowy prezentuje się jako punkt obiektywny: do tego punktu zawsze mogę powrócić, ponieważ daje się on zidentyfikować w ponownych przypomnieniach. „W ponownym przypomnieniu czas jest wprowadzicie w każdym momencie przypomnienia także dany (jako) zorientowany, lecz każdy punkt przedstawia pewien obiektywny punkt czasowy, który zawsze może być ponownie zidentyfikowany, zaś odcinek czasowy utworzony jest tylko z punktów obiektywnych i sam zawsze może być ponownie zidentyfikowany”<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*..., s. 32 (49–50).

<sup>50</sup> Zob. ibidem, s. 32 (50). Zob. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation*..., s. 106.

<sup>51</sup> Zob. R. Bernet: *Einleitung*. In: E. Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Bernet. Hamburg 1985, s. LIV.

<sup>52</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*..., s. 45 (68).

<sup>53</sup> Ibidem, s. 108 (161).

<sup>54</sup> Zob. ibidem, s. 64 (95–96).

<sup>55</sup> Ibidem, s. 108 (161).

Czas obiektywny konstryuuje się zatem w świadomości odtwórczej i jako taki zakłada czas źródłowo dany. Samo badanie czasu źródłowo danego może być jednak nazwane obiektywnym, jeżeli jest ono zorientowane na analizę przedmiotów czasowych. W tym kontekście Iso Kern zauważa, że w Husserlowskich badaniach problematyki świadomości czasu można rozpoznać dwojakie ukierunkowanie: obiektywne i subiektywne<sup>56</sup>. Jeżeli chodzi o ukierunkowanie obiektywne, to pytamy o możliwość uchwycenia przedmiotu czasowego (na przykład trwania dźwięku czy przebiegu melodii), mając na uwadze objaśnienie jego konstytucji w świadomości. Natomiast w ukierunkowaniu subiektywnym zwracamy się wstecz do konstytuującej wszystkie czasowe przedmioty absolutnej subiektywności, którą jednak również tematyzujemy w jej samoprzejawianiu się czy samouczasowieniu jako ukonstytuowany przepływ. Ukierunkowanie obiektywne jest w szczególności rozpoznawalne w pierwszej fazie badania problematyki czasu, natomiast późniejsze rozważania nad czasem są zasadniczo zorientowane subiektywnie. W samej fenomenologii czasu dają się wyróżnić trzy fazy. Do pierwszej fazy (1893–1917) należą wykłady na temat czasu, z semestru zimowego roku akademickiego 1904/1905 wraz z wcześniejszymi i późniejszymi tekstami powiązanych z tymi wykładami tematycznie. W drugiej fazie (1917/1918) badania nad czasem zaowocowały rękopisami wydаныmi w 33. tomie serii Husserliana noszącym tytuł *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* — rękopisami, które powstały podczas dwóch wakacyjnych pobytów Husserla w Bernau. Z kolei trzecia faza obejmuje rękopisy badawcze nazwane *Die C-Manuskripte*, które pochodzą z lat 1929–1934<sup>57</sup>. Jak już zasygnalizowaliśmy, obiektywne ukierunkowanie badania nad czasem jest typowe dla pierwszej fazy, a subiektywne ukierunkowanie — dla następnych faz, przy czym w drugiej fazie centrum organizującym dyskurs rozważań jest problematyka konstytucji świadomości czasu, podczas gdy w trzeciej fazie na pierwszy plan wysuwa się anonimowość stojąco-płynącej teraźniejszości w jej egotycznej i przedegotycznej warstwie<sup>58</sup>. Już jednak w pierwszej fazie rozważań nad zagadnieniem czasu ukierunkowanie obiek-

<sup>56</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 97.

<sup>57</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Materialien*. Bd. 8. Dordrecht 2006.

<sup>58</sup> Zob.: S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung...*, s. 202; I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 27.

tywne splata się z ukierunkowaniem subiektywnym, a więc problematyka absolutnej subiektywności konstytuującej czas w jej samoprzejawianiu się była od początku obecna w fenomenologii.

W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserl ilustruje to dwójakie ukierunkowanie badania świadomości czasu na przykładzie spostrzeżenia dźwięku. „Oczywiste jest [...], że spostrzeżenie obiektu czasowego samo jest czasowe, że spostrzeżenie trwania samo zakłada trwanie spostrzeżenia, że spostrzeżenie dowolnego kształtu czasowego samo ma czasowy kształt”<sup>59</sup>. Konstytucja przedmiotu czasowego, jakim jest dźwięk, dokonuje się w ciągłości retencjonalnego uprzytomnienia, przy czym retencja jest nie tylko retencją minionej fazy dźwięku, lecz także „retencją minionej retencji dźwięku”, a ściślej mówiąc, „ciągłą retencją ciągle poprzedzających [ją] faz”, w której konstytuuje się jedność przepływu konstytuującego przedmioty czasowe<sup>60</sup>. Husserl wyróżnia dwa typy intencjonalności retencjonalnej: poprzeczną i podłużną. W retencjonalnej intencjonalności poprzecznej konstytuuje się czasowość przedmiotów (na przykład dźwięku), a w intencjonalności podłużnej — profenomenalna, preimmanentna czasowość przepływu konstytuującego wszelkie przedmioty czasowe<sup>61</sup>. Jeżeli retencję cechuje podwójna intencjonalność, to nie naruszamy w żaden sposób jedności strumienia świadomości: „Jest jeden jedyny przepływ świadomości, w którym konstytuuje się czasowa jedność dźwięku i zarazem jedność samego przepływu świadomości. [...] Spojrzenie może kierować się *poprzez* »pokrywające się« w stałym postępie przepływu fazy jako intencjonalności [dotyczącej] dźwięku. Lecz także może ono skierować się *na* przepływ, na jakiś odcinek przepływu, na przechodzenie płynącej świadomości od początku do końca dźwięku”<sup>62</sup>.

Spojrzenie może się zatem kierować nie tylko na to, co retencjonalnie uświadomione, na miniony dźwięk, lecz także na retencję, która jako świadomość aktualnie konstytuująca czasowość dźwięku sama jest pewnym „teraz”<sup>63</sup>. W samej retencji jest uświadamiany nie tylko przedmiot czasowy, lecz także konstytuujący go „retendowany szereg minionej świadomości wraz

<sup>59</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*..., s. 22 (35).

<sup>60</sup> Ibidem, s. 81 (119).

<sup>61</sup> Zob. ibidem, s. 80–83 (117–123).

<sup>62</sup> Ibidem, s. 80 (118).

<sup>63</sup> Zob. ibidem, s. 29 (45).



z granicznym punktem aktualnego prawrażenia”<sup>64</sup>. Przejawiająca się w retencjonalnej intencjonalności podłużnej jakakolwiek faza przepływu świadomości jest stałą modyfikacją praimpresji w retencję, przy czym do świadomości retencjonalnej jako pierwotnej modyfikacji praimpresji dołącza się szereg wtórnych retencjonalnych modyfikacji, jako że w procesie modyfikacji praimpresji w retencję retencja wcześniejszej praimpresji ulega modyfikacji w retencję retencji, która wraz z pojawieniem się kolejnej praimpresji podlega dalszej modyfikacji w retencję retencji retencji. Innymi słowy, każda nowa praimpresja modyfikuje wcześniejszą praimpresję, przemieniając ją w retencję przeszłej praimpresji, a w wyniku tej przemiany ulega również przekształceniu retencja poprzedniej praimpresji, która przechodzi w retencję retencji i ten proces modyfikacji postępuje ciągle dalej, tak że mamy do czynienia z ciągłym zawieraniem się retencji w retencjach<sup>65</sup>. W tym procesie retencjonalnych modyfikacji nie dochodzi jednak do nieskończonego regresu, ponieważ retencje wyższego stopnia odsyłają bezpośrednio do wcześniejszych retencji, a za ich pośrednictwem — do praimpresji, która „jest absolutnym początkiem tej wytwórczości, praźródłem, tym, z czego wszystko inne ciągle się wytwarza”<sup>66</sup>. W ten sposób każda modyfikacja retencjonalna genetycznie wskazuje na to, czego jest modyfikacją: „[...] każda [...] modyfikacja sama w sobie odsyła wstecz, bezpośrednio bądź pośrednio, do swego absolutnego pramodusu — do [owej postaci] świadomości, która co prawda niebawem się modyfikuje, ale [sama] nie jest już modyfikacją”<sup>67</sup>. Mówiąc o inten-

<sup>64</sup> Ibidem, s. 82 (121).

<sup>65</sup> Zob.: ibidem, s. 29–30 (45–46); E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 183 (258). Zob. R. Bernet, D. Lohmar: *Einleitung der Herausgeber...*, s. XXXVIII.

<sup>66</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)...*, s. 100 (146).

<sup>67</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 318. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011, s. 307–308. „By uwypuklić główny punkt: do każdego przeżycia, występującego na pramodusie immanentnej terażniejszości (które jest też uświadamiane jako tak występujące), z niezmienną koniecznością przyłącza się świadomość »retencjonalna« jako pierwotna modyfikacja, dzięki której pramodus: »coś danego w terażniejszej chwili«, przechodzi (podczas ciągłej syntezy) w zmodyfikowany kształt: »to samo, które ‘dopiero co’ było«”. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 318 (307).

cjonalności podłużnej, Husserl ma tym samym na uwadze intencjonalne wskazywanie retencji wyższego stopnia na poprzednie retencje, które w stosunku do niej stanowią relatywny *modus*, i ostatecznie — wskazywanie retencjonalnej modyfikacji na *pramodus*, jakim jest praimpresja. „Tak więc poprzez przepływ przechodzi intencjonalność podłużna, która z biegiem przepływu pozostaje w ciągłej jedności pokrywania się ze sobą samą. W absolutnym przechodzeniu, płynnie, przemienia się pierwsze prawrażenie w swą retencję, ta retencja w retencję tej retencji itd. Lecz oto wraz z pierwszą retencją pojawia się (*ist da*) nowe »teraz«, nowe prawrażenie, i łączy się z ową retencją w sposób ciągle momentalny, tak że druga faza przepływu jest prawrażeniem nowego »teraz« i retencją poprzedniego, trzecia faza znów nowym prawrażeniem wraz z retencją drugiego prawrażenia i retencją retencji pierwszego itd.”<sup>68</sup>.

Od praimpresji i retencji Husserl odróżnia protencję, w której jest intendowane w sposób pusty to, co ma dopiero nastąpić. W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* poprzestaje on jednak na ogólnej charakterystyce protencji jako momentu konstytuującego pole czasowe. Dopiero w *Die Bernauer Manuskripte...* twórca fenomenologii poddaje analizie protencję, zastanawiając się nad relacją, jaka zachodzi między nią a retencją i praimpresją. W *Rękopisach z Bernau...* praimpresję Husserl nazywa pierwotną prezentacją (*Urpräsentation*)<sup>69</sup>, przy czym ta praprezentacja nie jest zastanym rdzeniem świadomości czasu, lecz „punktem granicznym, w którym zbiegają się kontinua retencjonalnych i protencjonalnych modyfikacji”<sup>70</sup>. Praprezentacja jest wypełnionym oczekiwaniem, a każda retencja implikuje nie tylko wcześniejsze retencje, lecz także nosi moment wypełniającego oczekiwania, jako że jest modyfikacją praprezentacji, która była wypełnioną protencją, a każda protencja „oczekuje” nie tylko nowych dat, lecz także nowych retencji<sup>71</sup>. Praprezentacja jako wypełnione oczekiwanie jest przeżywana w wypełnieniu, w którym protencje ciągle przechodzą w naocz-

<sup>68</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)...*, s. 81 (119–120).

<sup>69</sup> Zob. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)...*, s. 4–49.

<sup>70</sup> I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 68.

<sup>71</sup> Zob. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)...*, s. 7. Zob. I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 68.

ne urzeczywistnienia, przy czym ten proces wypełnienia ma związek z pozbawieniem pełni retencji odchodzących w przeszłość<sup>72</sup>.

## Forma i treść genezy

W świadomości czasu zachodzą zatem intencjonalne odsyłania genetyczne. Czy więc nie można byłoby datować powstania fenomenologii genetycznej na lata 1904/1905, kiedy to Husserl wygłaszał wykłady na temat świadomości czasu, w których po raz pierwszy rozpoznał owe genetyczne wskazywania? Ponadto — jak już zasygnalizowaliśmy — autor *Medytacji kartezjańskich...* reprezentuje pogląd, że konstytucja wewnętrznej świadomości czasu należy do genetycznych zagadnień „pierwszego i najbardziej fundamentalnego poziomu”<sup>73</sup>. Centralnym tematem *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* jest konstytucja przedmiotów czasowych w konstytuującym czas przepływie świadomości oraz samokonstytucja tego przepływu, toteż „genetyczny” oznacza „płynny”<sup>74</sup>. W takim znaczeniu Husserl używa terminu „genetyczny” w *Ideach III* w związku z rozróżnieniem ontologicznego i fenomenologiczno-konstytucyjnego sposobu rozpatrywania, uznając pojęcia „genetyczny” i „kinetyczny” za równoznaczne i przeciwstawiając je określeniu „katastatyczny”<sup>75</sup>. Jest to jednak niewłaściwe rozumienie genezy, ponieważ w ramach samych tylko analiz czasu nie dochodzi do całkowitego przekroczenia ram fenomenologii statycznej. Nieprzypadkowo tezę, że czas jest „uniwersalną formą wszelkiej egologicznej genezy”, Husserl opatruje zastrzeżeniem, iż zagadnienia genezy wy-

<sup>72</sup> Zob. I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 68.

<sup>73</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 169 (213).

<sup>74</sup> Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins...*, s. 17.

<sup>75</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971, s. 129. Zob.: G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins...*, s. 17; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 182–183.

kraczącą poza proces tworzenia charakterów czasowych (*Zeitformung*)<sup>76</sup>. Komentując tę uwagę, Iso Kern podkreśla, że świadomość czasu jako ciągła modyfikacja impresji w retencję stanowi formę przepływu i w tej formie jest czymś stałym<sup>77</sup>. Sam Husserl pisze wprost, że czas określa jedynie formę genezy: „Jeżeli (...) świadomość czasu jest pierwotnym miejscem konstytucji jedności tożsamościowej czy przedmiotowości, a także — form połączeniowych współistnienia i następstwa wszystkich uświadamianych przez siebie przedmiotowości, wówczas jest to przecież tylko świadomość wytwarzająca (*herstellende*) pewną ogólną formę. Sama forma jest oczywiście pewną abstrakcją, i w ten sposób intencjonalna analiza świadomości czasu i jej dokonań jest początkowo analizą abstrakcyjną. Ujmuje ona i interesuje się tylko koniecznymi formami czasu wszystkich pojedynczych przedmiotów i wielości przedmiotowych lub korelatywnie: rozmaitościami konstytuującymi formę tego, co czasowe. (...) Ponieważ (...) sama analiza czasu abstrahuje od tego, co treściowe, nie mówi nam ona o tym, co danemu przedmiotowi nadaje jedność treściową, co jest źródłem różnic między jednym a drugim, a mianowicie różnic dla świadomości, pochodzących z jej własnych dokonań konstytucyjnych oraz co umożliwia świadomościowo podział i stosunek bycia częścią (*Teilverhältnis*) itp. Nie ma zatem żadnego przedstawienia koniecznej syntetycznej struktury płynącej teraźniejszości i jedności strumienia teraźniejszości, które dotyczyłoby w jakiś sposób swoistości treści”<sup>78</sup>. Jeżeli czas jest tylko formą, a „forma bez treści jest niczym”<sup>79</sup>, to analiza czasu ma charakter abstrakcyjny i musi zostać uzupełniona analizą zależności treściowych w obrębie kształtowania się przedmiotowych jedności świadomościowych, będących warunkiem wszelkiej przedmiotowej konstytucji (konstytucji w sensie *Sinngebung*). Synteza formalna wymaga zatem uzupełnienia syntezą treściową, w przeciwnym bowiem razie wszelka geneza będzie jedynie genezą formalną, to znaczy *quasi*-genezą, a fenomenologia czasu pozostanie „dziełem pojęciowej idealizacji”<sup>80</sup>. Fenomenolo-

<sup>76</sup> Zob. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 110 (111).

<sup>77</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 184.

<sup>78</sup> E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 128. Cyt. za polskim przekładem kilkustronicowego fragmentu *Analysen zur passiven Synthesis* — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 166.

<sup>79</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 76.

<sup>80</sup> Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 387.

gia świadomości czasu w takiej mierze, w jakiej abstrahuje od treści przeżyć, nie jest fenomenologią genetyczną w zwykłym sensie, lecz stanowi jej podstawę<sup>81</sup>. Sama fenomenologia genetyczna nie bada jedynie następstwa (*Nacheinander*) przeżyć, lecz także ich stawanie się, intencjonalne wynikanie (*Auseinander*) konkretnych typów apercpcji z pierwotnych apercpcji<sup>82</sup>. W fenomenologii geneza ma tym samym sens genezy materialnej: wszystkie przeżycia co do formy konstytuują się w wewnętrznej świadomości czasu, a co do treści mają swą historię i podlegają konstytucji genetycznej.

W fenomenologicznej zasadzie wszelkich zasad jest suponowany wymóg ograniczenia do czystej prezentacji, przy czym — odwołajmy się do Antonia Aguirrego — wymóg ten stanowi wymóg wyłączenia wszelkiej historii<sup>83</sup>. Dodajmy, że jest on wymogiem sformułowanym w ramach fenomenologii statycznej, która jako fenomenologia opisowa postuluje wyłączenie tego, co nie daje się uprawomocnić w naoczności. Jeżeli przechodzimy od fenomenologii statycznej do fenomenologii genetycznej, to okazuje się, że wymóg czystej prezentacji nie może być w pełni spełniony, ponieważ nigdy nie osiągamy wolnej od apercpcji czystej prezentacji, i to właśnie dzięki apercpcji przeżycia mają swą historię i są efektem genetycznego oddziaływania, w którym wzajemnie się kształtują, implikując w intencjonalności konkretnego, czasowego związku. Sam Husserl określa fenomenologię genetyczną, w odróżnieniu od fenomenologii statycznej, jako wyjaśniającą<sup>84</sup>, a wszelka nauka wyjaśniająca przekracza deskryptywny zakres, wykracza poza to, co rzeczywiście da się ująć naocznie<sup>85</sup>. Dyskusyjne jest jednak rozstrzygnięcie Isona Kerna, który sugeruje, że Husserl fenomenologii genetycznej przypisuje nieintuicyjnie konstrukcyjny moment, jako że wskazywanie sensu na pierwotne apercpcje następuje konstrukcyjnie, a genetycznie pierwotne

<sup>81</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 184.

<sup>82</sup> Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 339. Zob. J. Sidorek: *Ja i horyzont temporalny*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2009, nr 4 (72), s. 382.

<sup>83</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 174—181.

<sup>84</sup> Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 340.

<sup>85</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 226—227.

sensy wymykają się intuicji<sup>86</sup>. To, że genetycznie pierwotne sensy nie są ujmowalne w naoczności, nie oznacza, że są zakładane jako konstrukcje niedające się uprawomocnić w oczywistości. Fenomenologia genetyczna stanowi pogłębienie rozważań statycznych dzięki odsłonięciu genetycznego oddziaływania, w którym dokonuje się proces kształtowania efektywnych i intencjonalnych treści świadomości. Chodzi w istocie o historię apercepcji, które doprowadziły do ukonstytuowania się sfery noetyczno-noematycznej, apercepcji, które wprawdzie przekraczają zakres naocznego dania, ale wskazują pewne związki motywacyjne w obrębie sfery doświadczenia. Wszelka świadomość nie jest jedynie statyczną świadomością siebie, lecz transcenduje swą immanentną zawartość, ciągle dynamicznie wykracza poza siebie w horyzoncie czasowym<sup>87</sup>. Tę nadwyżkę, jaką nosi w sobie każde świadomościowe przeżycie, owo stałe wykraczanie domniemania poza siebie, wyraża pojęcie apercepcji. Apercepcję można uznać za własność wszelkiej świadomości, ponieważ „tkwiące w każdej świadomości wykraczające poza nią samą domniemywanie (*Über-sich-hinaus-meinen*) musi być rozpatrywane jako jej charakter istotowy”<sup>88</sup>.

Elmar Holenstein wyróżnia trzy rozpoznawalne w tekstach Husserla znaczenia pojęcia „apercepcja”: apercepcja jako ustanowienie sensu (*Sinnstiftung*), przeniesienie sensu (*Sinnübertragung*) i wskazywanie na sens (*Sinnverweisung*)<sup>89</sup>. W *Badaniach logicznych* Husserl posługuje się terminem „apercepcja” w pierwszym znaczeniu: „Apercepcja jest dla nas nadwyżką, która zachodzi w samym przeżyciu, w jego opisowej treści wobec surowego istnienia wrażeń, jest charakterem aktowym, który niejako ożywia wrażenie i z istoty swej sprawia, że spostrzegamy to czy tamto, co ma charakter przedmiotu, że np. widzimy to drzewo, słyszymy tamto dzwonięcie, czujemy zapach kwiatów itd.”<sup>90</sup>. Apercepcja w tym znaczeniu jest jeszcze rozumiana w ramach statycznego schematu „treść — ujęcie”, ale w tym schemacie nie daje się zamknąć, ponieważ apercepcyjną nadwyżkę można zinterpretować jako istotowy moment przeżycia, który jako

<sup>86</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 370–371.

<sup>87</sup> Zob. G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 23.

<sup>88</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 84 (68).

<sup>89</sup> Zob. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 132–166. Zob. również S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 92–94.

<sup>90</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 399 (484).



aktowe źródło umożliwia genetyczną analizę. Do takiego wniosku dochodzi Antonio Aguirre, twierdząc, że jedynie świadomość absolutna, która nie ma charakteru czasowego, nie jest świadomością apercypowaną i jako taka okazuje się ostatecznie niezróżnicowana: nie zachodzi wobec jej treści nadwyżka ujęcia, jako że stanowi absolutną jedność, która wyklucza relację do samej siebie<sup>91</sup>. Kiedy zaś percepcja jest związana z apercepcją, gdy zachodzi nadwyżka ujęcia wobec treści naocznej, jednym słowem: gdy zachodzi zróżnicowanie, możemy mówić o genezie. Dzięki apercepcji możliwe staje się praustanowienie sensu (*Urstiftung*). Pierwotnie ustanowienie sensu jest sprawą świadomościowego dokonania, w którym po raz pierwszy został ukonstytuowany sens jakiegoś przedmiotu, a sens praustanowiony przemija wraz z aktem ustanowienia, zapadając w mrok pasywnej świadomości retencyjnej<sup>92</sup>. Sens, który raz pojawił się w świadomości, nie obraca się jednak w nicłość — przechodzi w obecność wirtualną. Osady źródłowego sensu wskazują pierwotne ustanowienie, tworząc usedymentowaną historię owego sensu, a to, co aktualne, jest osadzone w obszarze tego, co potencjalne, przy czym potencjalność nie stanowi wyblakłej postaci aktualności; przeciwnie, potencjalność jest zawsze już zawarta w samym sercu aktualności. Usedymentowana historia intencjonalnego życia oddziałuje apercepcyjnie na każde aktualne przeżycie. Chodzi o „oddziaływanie »apercepcyjne«, dzięki któremu w nowej, [ale] podobnej sytuacji coś, co występuje jako już tak czy inaczej ukonstytuowane, jest apercypowane w podobny sposób”<sup>93</sup>. Nie każda apercepcja ma zatem charakter ustanowienia sensu, ponieważ przeważnie mamy do czynienia z apercepcją w znaczeniu przeniesienia sensu (*Sinnübertragung*) na nowe przypadki na podstawie relacji podobieństwa. „W ten sposób, wszelkie doświadczenie dnia powszedniego kryje w sobie akty analogizującego przenoszenia pierwotnie utwierdzonego sensu przedmiotowego na płaszczyznę nowego przypadku, akty, które dokonują tego przez antycypujące ujęcie przedmiotu jako czegoś podobnego sensem [do tego, co już znamy]”<sup>94</sup>.

W tekście datowanym na rok 1921 apercepcję rozumie Husserl w jeszcze innym — wspomnianym już — znaczeniu, to znaczy jako

<sup>91</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 158–166.

<sup>92</sup> Zob. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 141 (163–164).

<sup>93</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 317 (306).

<sup>94</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 141 (164).

wskazywanie sensu, jako aprezentację w sensie współdoświadczanego horyzontu tego, co wprost doświadczane, percypowane: „Apercepcje są intencjonalnymi przeżyciami, które mają w sobie uświadomione jako percypowane coś, co nie jest w nich dane samoobecnem [...]”<sup>95</sup>. W *Badaniach logicznych* ten rodzaj apercepcji jest zilustrowany przykładem dywanu częściowo zakrytego meblami: widziane przez nas partie wskazują intencjonalnie na niewidoczne części. Wskazywanie to przy tym nie jest ani oczekiwaniem pojawienia się zakrytych części, ani ich wyobrażeniem, ponieważ „wyczuwamy, by tak rzec, że linie i barwne kształty postępują dalej w »sensie« tego, co widziane [...]; ale niczego nie oczekujemy”<sup>96</sup>. Bez wątpienia, wzorcowym przykładem apercepcji w sensie aprezentacji jest spostrzeżenie transcendentne, w którym są dane rzeczy. „Rzecz jest z koniecznością dana w samych tylko »odmianach przejawów«, przy tym z koniecznością rdzeń, jaki stanowi to, co »rzeczywiście przedstawione«, jest ujęciowo otoczony horyzontem czegoś »współdanego« w niewłaściwy sposób i czegoś bardziej lub mniej mgliście nieokreślonego”<sup>97</sup>. To, co niespostrzeżone, apercypowane, jest przy tym zakorzenione w samym rdzeniu samoprezentacji, stanowiąc z nią jedność na zasadzie związku motywacyjnego. Każde aktualne przeżycie należy do strumienia czystej świadomości i stanowi jedność z przeszłymi oraz z nadchodzącymi przeżyciami w ramach wzajemnych implikacji intencjonalnych. W tym związku intencjonalnych implikacji przebieg rzeczywistego doświadczenia nadaje nieznanemu doświadczeniu określony styl, ponieważ to, co jeszcze niespostrzeżone, jest tym, co antycypowane, jako motywacyjnie określony korelat możliwego doświadczenia<sup>98</sup>. Dlatego że antycypuję to, co niespostrzeżone, mogę to, co spostrzeżone, ująć jako pewien przedmiot. Gdyby moje poznanie było czystą percepcją bez antycypacji, nie widziałbym żadnych przedmio-

<sup>95</sup> E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 336.

<sup>96</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil. 2. Hrsg. von U. Panzer. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 19/2. Den Haag 1984, s. 573. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 52.

<sup>97</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 91 (129).

<sup>98</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 150–151.

tów<sup>99</sup>. Na ten temat w *Ideach I* czytamy: „Dostępność doświadczeniu (*Erfahrbarkeit*) nie oznacza nigdy pustej logicznej możliwości, lecz możliwość umotywowaną w pewnym związku doświadczeń. On sam jest na wskroś związkiem motywacji wchłaniającym coraz nowe motywacje i przekształcającym już utworzone. Motywacje co do swej zawartości ujęć, *resp.* określeń są różne, bogatsze lub mniej bogate, treściowo bardziej lub mniej określone albo nieostre, zależnie od tego, czy chodzi o rzeczy już »znane«, czy o »całkiem nieznane«, jeszcze »nie odkryte«, *resp.* przy widzianej rzeczy o to, co z niej znane, czy o to, co jeszcze nieznanne. Chodzi tu wyłącznie o płynące z istoty ukształtowania takich związków, które podlegają co do wszystkich możliwości czysto ejdetycznemu badaniu. W istocie sprawy tkwi, że cokolwiek *realiter* jest, ale jeszcze nie zostało aktualnie doświadczone, może dojść do prezentacji i że to wtedy znaczy, iż należy ono do nieokreślonego, lecz dającego się określić horyzontu mojej każdorazowej doświadczeniowej aktualności”<sup>100</sup>.

## Fenomenologia genetyczna jako odsłanianie historii transcendentnego *ego*

Wykraczanie świadomości poza nią samą określa fenomen transcendentnej genezy, przy czym genezie podlegają nie tylko przeżycia, lecz także samo Ja transcendentalne jako biegun przeżyć. Początkowo fenomenologia była nie tylko fenomenologią statyczną, lecz także nieegologiczną. W *Badaniach logicznych* jedynym Ja dającym się spostrzec w przebiegu przeżyć jest Ja empiryczne „jako spłot przeżyć psychicznych w jedności strumienia świadomości”, aczkolwiek Ja empiryczne nie jest fenomenologicznie niewątpliwie dane<sup>101</sup>. Przeżycia w swym przepływie stanowią wiązkę, spłot, który nazywa się empirycznym Ja, ale Husserl powątpiewa w istnienie czystego Ja jako koniecznego centrum od-

<sup>99</sup> Zob. *ibidem*, s. 174–181.

<sup>100</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 101 (143–144).

<sup>101</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 356 (433).

niesienia przeżyć, dochodząc do wniosku, że czyste Ja nie daje się fenomenologicznie wykazać: „Tutaj muszę przyznać, że po prostu nie potrafię odnaleźć tego prymitywnego Ja jako koniecznego centrum odniesienia. Jedyne, co potrafię zauważyć, a więc spostrzec, to Ja empiryczne i jego empiryczne odniesienia do tych własnych przeżyć i zewnętrznych obiektów, które w danej chwili stały się dlań właśnie przedmiotami szczególnego »zwrócenia się«, podczas gdy na »zewnątrz«, jak i »wewnątrz« pozostaje liczna reszta, której tego odniesienia do Ja brakuje”<sup>102</sup>. Stąd wniosek, że Ja „nie odsyła do żadnego swoiście fenomenologicznego zasobu”<sup>103</sup>: czyste Ja jako centrum odniesienia wszystkich przeżyć pozostaje fenomenologicznie niezrozumiałe, a odniesienie przeżyć do Ja empirycznego daje się wprawdzie opisowo ustalić, ale empiryczne Ja — jak każdy empiryczny fakt — jest związane transcendentującym uznaniem w bycie, na którego mocy zostaje ujęte jako realny przedmiot<sup>104</sup>. Skoro zaś fenomenologia kieruje się zasadą bezzalożeniowości badań teoriopoznawczych, która wymaga uwolnienia wszelkich danych od obiektywizujących apercpcji, empiryczne Ja, dające się zauważyć w strumieniu przeżyć, musi zostać wyłączone, a w konsekwencji przeżycia można potraktować jako niczyje. W wykładach pt. *Ding und Raum* (1907) Husserl stwierdza, że po wyłączeniu transcendentnego uznania istnienia Ja pozostaje absolut: świadomość w czystym sensie, tak że nosicielem świata jest wprawdzie świadomość, ale „sama świadomość nie potrzebuje nosiciela”<sup>105</sup>.

W drugim wydaniu *Badań logicznych*, które ukazało się w 1913 roku, a więc w roku wydania *Idei I*, Husserl odnosi się krytycznie do swych wcześniejszych rozstrzygnięć w kwestii możliwości fenomenologicznego wykazania czystego Ja, przyznając, że nie podziela już wypowiedzianej w pierwszym wydaniu tego dzieła krytyki koncepcji czystego Ja, ponieważ wyzbył się „obawy przed wynaturzeniami metafizyki Ja” i „nauczył się je odnajdywać”<sup>106</sup>. Pojęcie czystego Ja jako zasady jedności strumienia

<sup>102</sup> Ibidem, s. 374 (454).

<sup>103</sup> Ibidem, s. 363 (441).

<sup>104</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*. Dordrecht 2006, s. 33–34.

<sup>105</sup> E. Husserl: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Hrsg. von U. Claesges. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 16. Den Haag 1973, s. 40–41. Zob. J. Sidorek: *Ja i horyzont temporalny...*, s. 373.

<sup>106</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 364, 374 (442, 454).

świadości w odniesieniu do przepływających przeżyć pojawia się po raz pierwszy w wykładach *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/1911)<sup>107</sup>. W *Ideach I* czyste Ja w sensie takiej zasady jest określone jako „coś, co jest absolutnie identyczne przy wszelkiej rzeczywistej i możliwej zmianie przeżyć”<sup>108</sup>. Czyste Ja nie stanowi efektywnego momentu strumienia przeżyć, lecz jest wobec przeżyć transcendentne, ale ta transcendencja istotowo różni się od transcendencji realnego świata konstytuowanego w świadomości i dlatego czyste Ja jest transcendensem szczególnego rodzaju — transcendensem w immanencji, transcendensem niekonstytuowanym<sup>109</sup>. W *Ideach I* pojęcie czystego Ja służy do określenia pojęcia *cogito* jako aktu Ja<sup>110</sup>. „Każde »*cogito*«, każdy akt w wyróżnionym sensie jest scharakteryzowany jako akt odpowiedniego Ja, »wychodzi z tego Ja«, ono w nim »aktowo żyje«”<sup>111</sup>. Czyste Ja staje się więc biegunem wszelkich przeżyć, „identycznym podmiotem funkcji we wszystkich aktach tego samego strumienia świadomości, (...) centrum wypromieniowującym z siebie *resp.* centrum napromieniowującym wszelkiego życia świadomościowego”<sup>112</sup>. Czyste Ja jedynie za pomocą abstrakcji może zostać odróżnione od przeżyć, których stanowi centrum, a w sobie i dla siebie jest ono nieopisywalne; co więcej, nawet w abstrakcji nie sposób pomyśleć czystego Ja jako oddzielnego do swego świadomościowego życia, od swych przeżyć, i odwrotnie, przeżyć nie da się pomyśleć bez odniesienia do owego Ja<sup>113</sup>.

Zwrot ku fenomenologii egologicznej nie oznacza zarazem zwrotu do fenomenologii genetycznej. Początkowo bowiem fenomenologia egologiczna jest ukierunkowana statycznie. W *Ideach I*

<sup>107</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 1, s. 155, 183–191. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 56–60.

<sup>108</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 123 (175).

<sup>109</sup> Zob. ibidem, s. 123–124 (175).

<sup>110</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 191, 193–194.

<sup>111</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 178 (251).

<sup>112</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 105 (149).

<sup>113</sup> Zob.: E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 179 (253); Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 99 (141).

czyste Ja jest jeszcze rozumiane statycznie — jako niekonstytuowany transcendens w immanencji, subiektywny biegun, formalna, pusta identyczność „spełniacza” przeżyć. Już jednak w drugiej księdze *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl rozszerza pojęcie Ja, przyznając, że czyste Ja nie jest jedynie pustym biegunem identyczności, lecz czymś treściowo określonym, zmieniającym się wraz ze zmianą swych przeżyć, podlegającym swoistej autokonstytucji<sup>114</sup>. *Idee II* — jak zauważa Gisbert Hoffmann<sup>115</sup> — zapowiadają rozszerzone pojęcie Ja z *Medytacji kartezjańskich...*, w których czytamy, że „Ja nie jest pozbawionym określeń biegunem identyczności [...], lecz czymś, co dzięki prawidłowości, z jaką przebiega *transcendentalna geneza*, z każdym wypromieniowanym (*ausstrahlenden*) z siebie aktem, aktem odnoszącym się do nowego sensu przedmiotowego, zdobywa nową trwałą własność”<sup>116</sup>. Już w *Ideach II* Husserl mówi, że Ja funkcjonuje w swych czynnościach i doznaniach (*Aktivitäten und Passivitäten*)<sup>117</sup>: „Aktywnemu przeciwstawia się pasywne Ja, a Ja stale tam, gdzie jest aktywne, jest zarazem pasywne (...)”<sup>118</sup>. Dopiero jednak w *Medytacjach kartezjańskich...* aktywność i pasywność są rozpatrywane z genetycznego punktu widzenia. Transcendentalne Ja jest „czymś, co nieprzerwanie konstytuuje siebie samo jako coś istniejącego”<sup>119</sup>. Jako takie, ma ono swą historię, swą genezę, zarówno aktywną, jak i pasywną.

<sup>114</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 111–120, 300 (158–170, 419–420). Historia powstania *Idei II* sięga 1912 roku, z którego pochodzi rękopis Husserla, odpowiadający zapowiedzianej drugiej księdze *Idei*. Husserl w 1915 roku na nowo opracował tematykę poruszaną w tym rękopisie i następnie powierzył Edith Stein zredagowanie opracowanego materiału. Do opublikowania gotowego w 1918 roku tekstu jednak nie doszło. W latach 1924–1925 Ludwig Landgrebe sporządził odpis maszynowy zredagowanego przez Stein tekstu, który w formie maszynopisu Husserl ponownie do 1928 roku przepracowywał. Na podstawie tego maszynopisu dopiero po śmierci Husserla zostały wydane *Idee II* w 4. tomie serii Husserliana. Na temat historii powstania *Idei II* zob. D. Gierulanka: *Od tłumacza*. W: E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga...*, s. XI–XVII.

<sup>115</sup> Zob. G. Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg–München 2001, s. 188.

<sup>116</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 100 (95).

<sup>117</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 104 (147).

<sup>118</sup> Ibidem, s. 213 (301).

<sup>119</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 100 (94).



Geneza pasywna dokonuje się bez aktywnego udziału Ja i jest odróżniona od genezy aktywnej, w której Ja funkcjonuje jako konstytuujące, wytwarzające<sup>120</sup>. Do aktywnej genezy należą czynności wytwarzania realnych tworców kultury (jak: dzieła sztuki, narzędzia) oraz przedmiotów idealnych (jak: teorie, liczby, predykatywne stany rzeczy). Mówiąc o genezie aktywnej, Husserl ma na uwadze czystą, spontaniczną aktywność Ja, rozpoznawalną we wszystkich czynnościach praktycznego rozumu w najszerszym znaczeniu, przy czym wraz z każdym aktem praustanowienia (*Urstiftung*) sensu odkładają się w transcendentálním ego osady sensu źródłowego, które oddziałują pasywnie na całe jego aktywne życie intencjonalne. W ten sposób konstytuuje się „stałe i trwałe” Ja, konstytuuje się Ja jako „Ja swych habitualności, Ja swych zdolności, Ja swego charakteru”; jednym słowem: konstytuuje się osobowe Ja<sup>121</sup>. Aktywne Ja, wypromieniowujące z siebie akty, nabywa własności habitualnych i jako Ja habitualności podlega zarazem swoistej pasywnej autokonstytucji. Własności habitualne oznaczają trwałe przeświadczenia, nawyki, które odciskają piętno na całym intencjonalnym życiu konkretnego podmiotu i tworzą jego indywidualną historię, motywują do zajęcia takiej, a nie innej postawy, podjęcia takiej, a nie innej decyzji<sup>122</sup>. „To, że istnieje dla mnie przyroda, świat kultury, świat ludzi z jego formami społecznymi itd., oznacza, że dane mi są możliwości odpowiednich doświadczeń, doświadczeń, które mogę w każdej chwili uruchomić i prowadzić swobodnie dalej w pewnym określonym syntetycznym stylu, bez względu na to, czy w tej właśnie chwili przedmioty te są przeze mnie rzeczywiście doświadczane, czy nie. (...) Mamy tu do czynienia z trwale rozwiniętym habitualizmem — rozwiniętym i przyswojonym w określonego rodzaju podlegającej istotowym prawom genezie”<sup>123</sup>. Wszelka aktywność transcendentálna dokonuje się na podłożu pasywnej konstytucji habitualności, a pojęcie praustanowienia pozostaje w związku nie tylko z genezą aktywną, lecz także z genezą pasywną<sup>124</sup>. Egolo-

<sup>120</sup> Zob. ibidem, s. 111–113 (112–116).

<sup>121</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 2, s. 44 (przypis 1). Na temat rozróżnienia między Ja i osobą zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 195–198. Zob. również S. Miceli: *Überschüsse der Erfahrung...*, s. 55.

<sup>122</sup> Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 111–120, 300 (158–170, 419–420).

<sup>123</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 109–110 (110–111).

<sup>124</sup> Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 4 (przypis 3).

giczna aktywność stanowi odpowiedź na to, co ją poprzedza i co jest jej wstępnie dane w genezie pasywnej. Praustanowienie sensu nie jest tym samym rozumiane w sensie *creatio ex nihilo*: genezę aktywną stanowią „płynące z Ja akty”, które „konstytuują na podłożu przedmiotów już wprzód danyh [...] przedmioty nowe, konstytuują je w sposób pierwotny”<sup>125</sup>. To właśnie „wstępna pasywność” czy „konstytucja realizująca się poprzez genezę pasywną” dostarcza aktywności podłoża<sup>126</sup>. „W każdym razie, każdy wytwór tego rodzaju aktywności zakłada [...] z koniecznością jako swój najniższy szczebel warstwę udostępniającej coś wstępnie pasywności; idąc więc po nici przewodniej tego wytworu, natrafiamy na konstytucję realizującą się poprzez genezę pasywną [...]. Gdy [...] duchowa aktywność realizuje swoje syntetyczne dokonania, dostarczająca jej całej *materii* pasywna synteza toczy się nieustannie naprzód”<sup>127</sup>. Synteza pasywna sprawia, że Ja „może doświadczać rzeczy, i to już od pierwszego spojrzenia”, że „Ja otoczone jest stale *przedmiotami*”<sup>128</sup>. „Nawet to, że wszystko, co pobudza mnie jako już *rozwinęte* ego, apercypowane jest jako *przedmiot*, jako substrat poznawalnych określeń, nawet to należy do dziedziny wpływów tej syntezy. Sytuacja ta jest już bowiem z góry znaną możliwą formą docelową (*Zielform*), ku której podążają możliwości eksplikacji, eksplikacji uświadamiającej, konstytuującej przedmiot jako trwałą własność (*Besitz*), jako coś nieustannie dostępnego: a forma ta jest [dla nas] czymś z góry zrozumiałym właśnie w charakterze wyrosłej jako rezultat genezy — ona sama odsyła wstecz do procesu, który ją pierwotnie ustanowił (*Urstiftung*)”<sup>129</sup>.

## Asocjacja jako uniwersalna zasada pasywnej genezy

W fenomenologii statycznej rozróżniamy akty proste (na przykład akt spostrzeżenia zmysłowego) i akty ufundowane (na przy-

<sup>125</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 111 (112–113).

<sup>126</sup> Zob. ibidem, s. 112 (114). Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl.*, s. 4 (przypis 3).

<sup>127</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 112 (114).

<sup>128</sup> Ibidem, s. 112–113 (115–116).

<sup>129</sup> Ibidem, s. 113 (116).

kład akt naoczności kategorialnej), przy czym akty proste są potraktowane jako pierwotne<sup>130</sup>. Z genetycznego punktu widzenia akty proste okazują się pochodne i jako takie mają swą historię, odsyłając do tego, co wcześniejsze. „Nie bez racji mówi się, że we wczesnym dzieciństwie widzenia rzeczy musieliśmy się dopiero uczyć i że tego rodzaju doświadczenia musiały wyprzedzać genetycznie wszystkie inne rodzaje aktów świadomościowej prezentacji rzeczy. Udostępniające wstępnie spostrzeżeniowe pole *wczesnego dzieciństwa* nie zawiera więc jeszcze niczego z tego, co w akcie prostego patrzenia (*Ansehen*) mogłoby być wyeksplikowane jako rzecz”<sup>131</sup>. Genetyczne wskazywanie prowadzi od aktu spostrzeżenia do wrażeń jako świadomości przedprzedmiotowej<sup>132</sup>. Wrażenia, określone jako pierwotne mienie (*Urhabe*) Ja, stanowią sferę pasywności, będącej warunkiem wszelkiej aktywności wypływającej z Ja, wszelkiej przedmiotowej konstytucji. W *Ideach II* czytamy: „Natrafiamy tutaj, przy tej czystej dacie wrażeniowej, na taką wstępną daną, która poprzedza jeszcze konstytucję przedmiotu jako przedmiotu”<sup>133</sup>. W innym miejscu *Idei II* znajdujemy następującą wypowiedź: „Przebiegając wstecz warstwy konstytucji rzeczy, docieramy w końcu do dat wrażeniowych jako do ostatnich prymitywnych prapredmiotów, które nie są już konstytuowane przez żadną aktywność Ja, lecz są we właściwym (*prägnant*) sensie wstępnymi danymi dla wszelkiej czynności Ja”<sup>134</sup>. Nasuwa się pytanie: czy świadomość wrażenia nie stanowi absolutnej świadomości, która nie jest już świadomością apercypowaną, która nie wskazuje poza siebie i stanowi początek historii?. W *Ideach II* Husserl zdaje się sugerować, że wrażenia nie podlegają konstytucji, i odróżnia konstytucję od nieprzedmiotowego odbierania wrażeń: „Dla uwyrażnienia może tu posłużyć genetyczny sposób wyrażania się. (Byłby to np.) podmiot świadomości, który jeszcze nigdy nie »spozstrzegał« tonu, a więc nie uchwytował go jako przedmiotu dla siebie, któremu też nie mógłby narzucić się żaden przedmiot-ton jako przedmiot. Raz dokonane uchwycenie (pierwotne uświadomienie

<sup>130</sup> Na temat prostych i ufundowanych aktów zob. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003, s. 153–154.

<sup>131</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 112 (115).

<sup>132</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 160.

<sup>133</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 22–23 (33).

<sup>134</sup> Ibidem, s. 214 (303).

sobie przedmiotu) może prowadzić do ujęć przedmiotowych bez mniemającego zwrócenia się, czy to w formie przypomnienia podobnych tonów, czy w formie pozostającej w tle świadomości nowo rozbrzmiewającego tonu, który to ostatni przypadek jest nam tutaj potrzebny. Naturalnie, nie każde zwrócenie się ku pewnemu tonowi może wskazywać genetycznie na zwrócenie się ku jakiemuś ukonstytuowanemu przedmiotowi: »ton«; musi istnieć odbieranie wrażenia dźwiękowego, które nie jest przedmiotowym ujmowaniem albo uchwytywaniem; musi istnieć pierwotna konstytucja przedmiotu »ton«, która jako wstępnie prezentująca świadomość występuje wcześniej, świadomość nie będąca we właściwym sensie dostarczającą wstępnych danych, (lecz) właśnie przedmiotowo już ujmującą<sup>135</sup>.

Husserl odróżnia tym samym wrażeniowe pobudzanie od uchwycenia (*Erfassung*) i ujęcia (*Auffassung*). Uchwycenie to świadomość uprzedmiotowiająca, „pierwotne uświadomienie sobie przedmiotu” w sensie zwrócenia się Ja (*Ichzuwendung*) ku przedmiotowi. Natomiast w ujęciu przedmiot jest dany w tle świadomości, bez skierowania Ja ku niemu. Rozróżnienie między uchwyceniem i ujęciem Husserl ilustruje przykładem rozbrzmiewającego w tle świadomości dźwięku: „[...] w tle świadomości rozbrzmiewa pewien ton, który już został ujęty jako przedmiot, ale nie uchwycony; Ja jest jakoś zwrócone ku czemuś innemu”<sup>136</sup>. Ujęcie okazuje się „intencjonalną pochodną od uchwycenia”<sup>137</sup>, ponieważ bez pierwotnego uchwycenia nie byłoby ujęcia: raz dokonane uchwycenie może prowadzić do ujęć przedmiotowych bez zwrócenia się Ja ku przedmiotowi, jak w wypadku ujęcia rozbrzmiewającego w tle świadomości dźwięku. W odróżnieniu od uchwycenia i ujęcia odbieranie wrażenia dźwiękowego nie ma charakteru świadomości przedmiotu, aczkolwiek funkcjonuje jako bodziec w odniesieniu do Ja i dostarcza wstępnych danych dla wszelkiej świadomości uprzedmiotowiającej. W tym wypadku „mówienie o rozbrzmiewającym tonie oznacza pewien stan wrażeniowy, który wprawdzie odgrywa w odniesieniu do Ja rolę bodźca, ale nie posiada szczególnego charakteru świadomości przedmiotu, której rozbrzmiewający ton uświadamiałby się jako przedmiot”<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Ibidem, s. 23 (33–34).

<sup>136</sup> Ibidem, s. 23 (33).

<sup>137</sup> Ibidem, s. 23 (34).

<sup>138</sup> Ibidem, s. 23 (33).

Wstępnie danym materiałem aktywnego formowania jest zatem czysta data wrażeniowa, np. dźwięk jako data hyletyczna, do której genetycznie odsyła wszelka świadomość uprzedmiotowiająca. Mówiąc o „datach wrażeniowych jako wstępnych danych dla wszelkiej czynności Ja” oraz o „stanie wrażeniowym, który odgrywa w odniesieniu do Ja rolę bodźca”, Husserl nadaje samemu wrażeniu sens pobudzenia (*Affektion*). „Pobudzenie” rozumie on jako „świadomościowy bodziec, swoisty ciąg (*Zug*), który uświadamiany przedmiot wywiera na Ja”<sup>139</sup>. Wrażenia jako pobudzenia, to znaczy świadomościowe bodźce, nie są dane (*gegeben*) świadomości, lecz wstępnie dane (*vorgegeben*). W *Analizach dotyczących pasywnej syntezy...* Husserl dokonuje rozróżnienia między tym, co wstępnie dane, i tym, co dane. Coś jest wstępnie dane, jeżeli stanowi afektywny bodziec dla Ja, natomiast jest dane, gdy Ja ulega bodźcowi, zwracając się ku niemu, zauważając, uchwytyując go<sup>140</sup>. W odniesieniu do odpowiedzi Ja na to, co pobudzające, mówimy o receptywności jako najniższym stopniu aktywności. Husserl pisze wprost: „Jeśli Ja w zwróceniu się przyjmuje to, co jest mu przez pobudzające bodźce wstępnie dane, możemy mówić [...] o receptywności Ja”<sup>141</sup>. W *Erfahrung und Urteil...* Husserl rozróżnia między naporem na Ja, ciągiem, jaki pobudzenia wywierają na Ja, i tendencją Ja do oddania się (*Tendenz zur Hingabe*), do bycia pobudzonym, bycia pociągniętym<sup>142</sup>.

Uchwycenie przedmiotu w sensie świadomości uprzedmiotowiającej, na przykład spostrzeżenie, zakłada zatem, że wstępnie dane (*vorgegeben*) jest coś, ku czemu uchwycenie może się skierować. Tym, co wstępnie dane, nie jest przy tym jakaś pojedyncza data zmysłowa, lecz ustrukturuwane pole zmysłowe (*Sinnesfeld*), niebędące jeszcze polem przedmiotów, ponieważ przedmiotowość stanowi produkt uprzedmiotowiającej aktywności<sup>143</sup>. Z tego pola zmysłowego dopiero wyodrębniają się poszczególne daty lub ich jedność, narzucając się Ja, wywierając na Ja bodziec, rozbudzając Ja. „Dzięki pobudzeniu — pisze Ludwig Landgrebe, objaśniając Husserlowskie pojęcie rozbudzania (*Weckung*) — Ja zostaje w pierwotny sposób rozbudzone. Żywe

<sup>139</sup> E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 148.

<sup>140</sup> Zob. *ibidem*, s. 162.

<sup>141</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 83.

<sup>142</sup> Zob. *ibidem*, s. 82.

<sup>143</sup> Zob. *ibidem*, s. 75.

Ja bez impresji nie da się przedstawić”<sup>144</sup>. Tym, co nas pobudza, a zarazem rozbudza, nie jest nieustrukturowana data zmysłowa, lecz data lub grupa dat wyróżniająca się z pewnego homogenicznego pola zmysłowego o określonej strukturze, i to nie tylko o strukturze formalnej, to znaczy czasowej, ponieważ pola zmysłowe, na przykład pole dźwiękowe, dotykowe czy wzrokowe, są jednościami treściowo określonymi. Pola zmysłowe mają czasową strukturę, a mianowicie porządek współlistnienia i następstwa dat, daty zmysłowe zaś są pierwotnie dane za pośrednictwem syntezy, która konstytuuje się w wewnętrznej świadomości czasu<sup>145</sup>. Analiza czasowego porządku współlistnienia i następstwa musi jednak zostać uzupełniona analizą treściowego ustrukturywania określonych pól zmysłowych, analizą, która tłumaczy, w jaki sposób daty wyodrębniają się z homogenicznego tła, jak tworzą się grupy czy jedności dat, dlaczego określone pole zmysłowe, na przykład pole wizualne, pozostaje w stosunku heterogeniczności wobec innego pola, na przykład akustycznego itd.

Data zmysłowa pierwotnie nigdy nie występuje izolowana, lecz w całości pola zmysłowego i nie wyróżnia się z niego bezpośrednio, lecz za pośrednictwem syntezy pasywnej. Husserl dochodzi ostatecznie do wniosku, że również wrażenie jako świadomość przedprzedmiotowa podlega swoistej konstytucji. Wrażenia, zanim zostaną przedmiotowo ujęte, a więc jako „wstępne dane dla wszelkiej czynności Ja”, podlegają pasywnej syntezie, konstytuując się w polach zmysłowych. W ten sposób również w przedprzedmiotowej świadomości zachodzą syntezy, syntezy pasywne. Stąd wniosek, że nie tylko spostrzeżenie jako świadomość uprzedmiotowiająca, lecz także wrażenie jako przedprzedmiotowa świadomość ma swą historię, odsyła do czegoś wcześniejszego: jak podmiotowi, który jeszcze nigdy nie spostrzegał dźwięku jako przedmiotu, nie może narzucić się dźwięk jako przedmiot, tak podmiot nie mógłby doznawać wrażenia dźwięku jako wrażenia dźwięku, gdyby sens dźwięku był mu zupełnie nieznany, gdyby nigdy dźwięku nie doznał<sup>146</sup>. Taki podmiot bowiem nie odróżniałby wrażeń dźwiękowych od wrażeń barwy, zapachu czy smaku. Dopiero świadomość różnicowania w sferze przedprzedmiotowej umożliwia ukonstituowanie się wrażenia dźwięku jako swia-

<sup>144</sup> Zob. L. Landgrebe: *Das Problem der passiven Konstitution*. In: *Idem: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 81.

<sup>145</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>146</sup> Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 160.



domościowego bodźca w odniesieniu do Ja. Wrażenie ma tym samym również swą genezę — genezę pasywną, której zasadą jest asocjacja jako genetyczne wskazywanie w sferze świadomości przedprzedmiotowej<sup>147</sup>.

W *Medytacjach kartezjańskich*... znajdujemy następującą definicję asocjacji: „Uniwersalna zasada pasywnej genezy czynnej w obrębie konstytucji tych wszystkich przedmiotów, które stanowią wstępnie dany (*vorgegebenen*) wyjściowy materiał aktywnego formowania, nosi nazwę asocjacji”<sup>148</sup>. To właśnie w asocjacjach dokonują się wykraczające poza transcendentálną syntezę czasu (syntezę formalną) treściowe syntezy, tak że świadomość czasu określa formę genezy, a asocjacja — jej treść<sup>149</sup>. Asocjacja jest w fenomenologii odróżniona od prawidłowości empirycznej, ponieważ nie ma charakteru przyczynowości naturalnej czy psychofizycznej, lecz jest należącą do czystej świadomości prawidłowością immanentnej genezy, ugruntowaną w prawach istotowego łączenia się czystych treści przeżyciowych. Fenomenologia asocjacji jest odgraniczona od tradycyjnej nauki o asocjacjach, która sprowadza się do analizy przypomnień i oczekiwań. Przypomnienia i oczekiwania są nazwane asocjacjami w potocznym sensie i odróżnione od pierwotnych asocjacji (*Urassoziationen*), które stanowią przedmiot badań fenomenologicznych<sup>150</sup>. Asocjacje pierwotne zachodzą w żywej teraźniejszości i nie dotyczą — jak przypomnienia i oczekiwania — tego, co przeszłe, i tego, co przyszłe. Poza tym asocjacje pierwotne, w przeciwieństwie do asocjacji w sensie potocznym, nie oznaczają prawidłowości łączenia już ukonstytuowanych przedmiotów, lecz są prawami, wedle których przebiega tworzenie się afektywnej jedności pola zmysłowego, będącego wstępną daną dla wszelkiej aktywności uprzedmiotowiającej.

Najogólniejszymi treściowymi syntezami zmysłowych dat są asocjacyjne syntezy co do pokrewieństwa (homogeniczności) i obcości (heterogeniczności)<sup>151</sup>. „Wszystkie wyróżnienia w polu, jego struktura co do tego, co jednakowe, i tego, co różne, oraz pochodzące stąd tworzenie grup, wyodrębnianie się poszczególnych członów z homogenicznego podłoża są produktem asocjacyjnych

<sup>147</sup> Zob. ibidem, s. 160–167.

<sup>148</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 113 (117).

<sup>149</sup> Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 126.

<sup>150</sup> Zob. ibidem, s. 117–124, 181–182, 408–409. Zob. S. Judycki: *Inter-subiektywność i czas...*, s. 85–86.

<sup>151</sup> Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 76–77.

syntez różnorakiego rodzaju”<sup>152</sup>. W *Erfahrung und Urteil*... Husserl mówi, że asocjacja oznacza „czysto immanentną zależność »coś przypomina coś«, »jedno wskazuje na drugie«”<sup>153</sup>. Asocjacje są pierwotnie asocjacjami co do podobieństwa, a zarazem polegają na kontraście: podobne przypomina podobne i pozostaje w stosunku kontrastu do tego, co niepodobne. Tam, gdzie nie zachodzi zupełna jednakowość, jak w wypadku struktury pól zmysłowych, podobieństwo idzie w parze z kontrastem<sup>154</sup>. Pola zmysłowe w swej strukturze treściowej są konstytuowane przez asocjacyjne syntezy podobieństwa i kontrastu. Wyodrębnianie się czegoś jednostkowego z pola zmysłowego dokonuje się w ten sposób, że przeciwstawia się ono czemuś, z czymś kontrastuje. Jako przykład takiego wyodrębniającego kontrastowania Husserl podaje czerwone plamy na białej powierzchni. Te czerwone plamy, wyróżniając się na białej powierzchni, są jednak z sobą stopione w sposób pozbawiony wszelkiego kontrastu i tym samym pokrywają się jako jednakowe. „Oczywiście — dodaje Husserl — również w każdym kontraście pozostaje coś z pokrewieństwa i stopienia; czerwone plamy i biała powierzchnia są z sobą pierwotnie spokrewnione jako wizualne dane. I ta homogeniczność jest odróżniona od heterogeniczności odmiennego rodzaju, np. akustycznych danych”<sup>155</sup>. Każde pole zmysłowe stanowi zatem jedność homogeniczności (pokrewieństwa) i jako takie pozostaje w odniesieniu do każdego innego pola w stosunku heterogeniczności (obcości)<sup>156</sup>.

Günter Witschel rekapitułuje Husserlowską analizę pola zmysłowego w trzech punktach: po pierwsze, „wstępnie dane jest (...) ustrukturuwane pole zmysłowe”, po drugie, „strukturze odpowiadają asocjacje danych wrażeniowych”, po trzecie, asocjacje „określają rodzaj i sposób wychodzących z pola zmysłowego pobudzeń podmiotowych”<sup>157</sup>. Objasnijmy ten ostatni punkt. To, co wstępnie dane, wywiera na Ja nacisk, a to wywieranie nacisku konstytuuje się na drodze asocjacji. Pobudzanie dokonuje się w dwojaki sposób: przez wyodrębnianie się poszczególnych dat zmysłowych oraz tworzenie afektywnych jedności między nimi. W pierwszym

<sup>152</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>153</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>154</sup> Zob. ibidem, s. 77.

<sup>155</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>156</sup> Zob. ibidem.

<sup>157</sup> G. Witschel: *Edmund Husserls Lehre von den sekundären Qualitäten*. Bonn 1961, s. 54.

wypadku następuje odcięcie się daty zmysłowej od homogenicznego pola. Data zmysłowa wyodrębniona dzięki kontrastowi nabiera afektywnej mocy, a w takim procesie wyodrębniania szczególnie rola przypada granicom i konturom<sup>158</sup>. Również dzięki intensywności (na przykład intensywności dźwięku, jasności czy zabarwienia) zmysłowa data może się wyodrębnić z jakiejś wielości, zyskując afektywną siłę i rozbudzając Ja<sup>159</sup>. W drugim wypadku wyodrębnianie się poszczególnych dat jest związane z tworzeniem się jedności hyletycznych, jako że pobudzać mogą nie tylko pojedyncze daty zmysłowe, lecz także ich grupy, na przykład grupa barwnych plam. Afektywne wyodrębnianie się jedności dat dochodzi do skutku na mocy asocjacyjnego prawa przenoszenia się pobudzenia (*Fortpflanzung der Affektion*)<sup>160</sup>. Pewien człon w jakiejś grupie może wywierać rozbudzający wpływ na inne członki, wzmacniając afektywnie cały szereg. Husserl podaje następujący przykład<sup>161</sup>. Podczas spaceru rozbłyska grupa światła, wyodrębniając się afektywnie, ale nie w ten sposób, że bodziec musiałby prowadzić do zauważającego skierowania. Gdy jedno światło nagle zmienia barwę lub swą intensywność, świecąc mocno, cała grupa podlega prawu przenoszenia i wzmocnienia pobudzenia. Następuje nowe pobudzenie, od którego rozchodzi się rozbudzający promień oraz przeniesienie pobudzenia na pozostałe członki — a co za tym idzie wyodrębnienie całości.

## Przed-Ja jako ostateczne źródło genezy

Fenomenologia genetyczna bada historię konkretnego *ego*, które nie jest pustym biegunem identyczności, lecz biegunem pobudzenia i działania (*Affektion und Aktion*), przy czym *ego* rozpa-

<sup>158</sup> Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 79–80. Zob. G. Witschel: *Edmund Husserls Lehre von den sekundären Qualitäten...*, s. 55.

<sup>159</sup> Zob. G. Witschel: *Edmund Husserls Lehre von den sekundären Qualitäten...*, s. 55.

<sup>160</sup> Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 151–158. Zob. również S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 86–87.

<sup>161</sup> Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 154–155.

trywane w pełni swej konkretności wraz ze światem, który w nim się konstytuuje, Husserl nazywa monadą<sup>162</sup>. Aktywne poczynania Ja mają swe podłoże w pasywności wrażenia, które je pobudza i również ma genezę. W rezultacie Ja jako centrum, do którego zostaje odniesiona zawartość strumienia przeżyć, jest zarazem przez tę zawartość pobudzane i ustosunkowuje się do niej aktywnie. Każde przeżycie jest apercepcją i jako takie wskazuje coś wcześniejszego — praustanawiającą genezę. Łańcuch genetycznego wskazywania nie ciągnie się jednak w nieskończoność, a badanie genezy sfery noetyczno-noematycznej ma na celu odsłonięcie — żeby posłużyć się terminem, którego używa Nam-In Lee — ostatecznego źródła genezy (*letzter Genesisursprung*)<sup>163</sup>. „Genetyczno-historyczne wskazywanie prowadzi koniecznie — zaznacza Antonio Aguirre — do absolutnego niezróżnicowanego początku”<sup>164</sup>. To ostateczne źródło genezy nie odsyła do czegoś wcześniejszego, na czego podstawie mogłoby być apercypowane, i jako takie stanowi początek genetycznego fundowania. Metoda fenomenologii genetycznej polega na stopniowym przemierzaniu łańcucha genetycznego wskazywania, by dotrzeć do jego ostatecznej podstawy. Wypreparowana za pomocą redukcji transcendentally-fenomenologicznej sfera noetyczno-noematyczna stanowi nić przewodnią kierującego się wstecz rozważania genetycznego, które rozpoznaje immanentny czas jako uniwersalną formę egologicznej genezy, bada historię konkretnego *ego* w jego aktywnych poczynaniach i pasywnych pobudzeniach, odsłania prawa asocjacji, jakim podlegają wrażenia jako świadomościowe bodźce, i dochodzi do tego, co przedegotyczne — do przed-Ja (*Vor-Ich*) jako ostatecznego źródła wszelkiej genezy, do sfery pierwotnej zmysłowości (pierwotnej pasywności), z której dopiero wyłania się Ja jako biegun pobudzenia i działania<sup>165</sup>.

<sup>162</sup> Zob.: E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 100–102 (95–98); Idem: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 41–48. Zob. również J. Sidorek: *Ja i horyzont temporalny...*, s. 385.

<sup>163</sup> Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 24–28.

<sup>164</sup> A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 163.

<sup>165</sup> Na ten temat przed-Ja zob.: E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 3: 1929–1935*. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 15. Den Haag 1973, s. 598–599, 604; E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 352. Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 122–124, 164–168, 173–174, 214–218.

W swej analizie asocjacji Husserl dochodzi do sfery, która dla Ja okazuje się niedostępna, ponieważ znajduje się poniżej progu jego pobudzenia, a Ja reaguje tylko na to, co osiąga określoną moc pobudzającą. W obrębie samej pasywności można dokonać rozróżnienia między czystą pasywnością, której odpowiada pierwotna zmysłowość, i pasywnością związaną z aktywnością<sup>166</sup>. Otóż czysta pasywność nie angażuje żadnej aktywności Ja i odróżnia się od pasywności w sensie receptywności, która zakłada już udział Ja. Nasuwa się pytanie: w jaki sposób dochodzimy do czystej pasywności?. W *Rękopisach z Bernau...* Husserl mówi o swoistej redukcji jako redukcji do pierwotnego odczuwania (*ursprüngliche Sensualität*), a redukcja ta ma charakter „abstrakcji od Ja i od wszystkiego, co przynależy do Ja”<sup>167</sup>. Pierwotna zmysłowość stanowi sferę zmysłowych skłonności pozbawionych Ja, skłonności, które należy odróżnić od reakcji Ja na pobudzenia, a zatem w redukcji do pierwotnej zmysłowości abstrahujemy również od Ja jako podmiotu pobudzeń i reakcji. Przedegotyczny, czysto pasywny poziom zostaje tym samym odróżniony nie tylko od poziomu uwagi w sensie zwrócenia się Ja ku przedmiotowi, od poziomu *intellectus agens*, lecz także od obszaru pobudzeń i reakcji<sup>168</sup>. To, co przedegotyczne, co Husserl określa mianem przed-Ja, można rozumieć w kategoriach nieświadomości. Z fenomenologicznego punktu widzenia nieświadomość to stadium utajenia Ja, a Ja w stadium utajenia „nie jest jakimś niczym albo pustą potencjalnością przemian fenomenów w fenomeny aktowości Ja, lecz pewnym momentem jej struktury”<sup>169</sup>. W *Logice formalnej i logice transcendentnej...* czytamy: „[...] z odmianą intencjonalną idzie w parze gradualność skonstrastowania; i właśnie ono ma swą granicę (punkt), gdzie coś skonstrastowanego roztopia się w ogólnym podglebiu — w tak zwanej »nieświadomości«, która zatem z fenomenologicznego punktu widzenia bynajmniej nie jest niczym, lecz modusem granicznym świadomości. Do tego tła sedymentacyjnych kontrastów — które towarzy-

<sup>166</sup> Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins...*, s. 99–100.

<sup>167</sup> E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)...*, s. 275.

<sup>168</sup> Zob. ibidem, s. 276. Zob. S. Geniusas: *Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*. Tłum. W. Płotka. „Fenomenologia” 2011, nr 9, s. 43.

<sup>169</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 100 (142).

szy, jako horyzont, wszelkiej żywej terażniejszości, a swój ciągle zmieniający się sens ukazuje dzięki »wzbudzeniu« — wstecz odnosi się cała geneza intencjonalna<sup>170</sup>. Gradualność skonstrastowania, którą opisaliśmy w poprzednim podrozdziale, ma zatem swą granicę, a samo pojęcie nieświadomości można uznać w fenomenologii za równoznaczne z pojęciem zera pobudzenia<sup>171</sup>. Zero pobudzenia oznacza brak świadomego pobudzenia, a nie brak pobudzenia w ogóle, ponieważ świadome pobudzenia nie wyczerpują zakresu pobudzeń. Zeru pobudzenia odpowiada nieświadome pobudzenie, które roztopia się w tym, co niezróżnicowane; pobudzenie, które nie ma charakteru świadomościowego bodźca<sup>172</sup>. Po stronie nieświadomych pobudzeń lokują się przedafektywne asocjacje, to znaczy asocjacje zachodzące w sferze czystej pasywności, nazwane przedasocjacjami, które są odróżnione od asocjacji właściwych (afektywnych), zakładających udział Ja<sup>173</sup>. Husserl skłania się ku pogładowi, że hyletyczne jedności pobudzające Ja są warunkowane przedafektywnie<sup>174</sup>. Elmar Holenstein w swej rozprawie na temat fenomenologii asocjacji przyznaje, że Husserl dzieli asocjacje na afektywne i przedafektywne, ale — jego zdaniem — pojęcie przedafektywnych asocjacji okazuje się bardzo problematyczne, ponieważ przyjęcie przedafektywnie (nieświadomie) ukształtowanych jedności, które dopiero później pobudzają Ja, jest rozstrzygnięciem konstrukcyjnym, prowadzącym do przekroczenia sfery fenomenologii<sup>175</sup>. Pogład ten poddaje krytyce Nam-In Lee, twierdząc, że przedafektywana asocjacja stanowi genetyczny warunek asocjacji afektywnej<sup>176</sup>. Pobudzenie jako świadomościowy bodziec konstytuuje się na wyższym poziomie i jako takie zakłada przedafektywne asocjacje, którym odpowiadają nieświadome pobudzenia. Nieświadome pobudzenia — podkreśla

<sup>170</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 318–319 (308).

<sup>171</sup> Zob.: E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 184–185, 191–193; Idem: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 166–172, 420–424. Zob. L. Ni: *Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis*. „Husserl Studies” 2005, Vol. 21, s. 28–29.

<sup>172</sup> Na temat nieświadomego pobudzenia zob.: N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 115–117, 165–166; S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung...*, s. 216–217.

<sup>173</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 308.

<sup>174</sup> Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 160.

<sup>175</sup> Zob. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 38.

<sup>176</sup> Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 166.



Nam-In Lee — są instynktownymi pobudzeniami, a sama sfera przed-Ja stanowi biegun instynktów pierwotnych<sup>177</sup>. Już w *Badaniach logicznych* Husserl odróżnia od przeżyć intencjonalnych naturalne instynkty, które charakteryzuje jako pozbawione intencjonalności lub jako intencje o nieokreślonym ukierunkowaniu<sup>178</sup>. I tak, w *Badaniach...* czytamy, że „często poruszani jesteśmy przez mroczne dążenie i przyciąganie, które popychają nas ku nieprzedstawionemu ostatecznemu celowi; zwłaszcza jeśli wskaże się obszerną sferę naturalnych instynktów, którym przynajmniej pierwotnie brakuje świadomego przedstawienia celu”<sup>179</sup>. Dopiero jednak w fenomenologii genetycznej uczucia i popędy nabierają znaczenia transcendentálnego i są tematyzowane w ramach analizy warstwy przed-Ja. Warstwę tę ostatecznie określa instynktownie zdeterminowane, przedegotyczne dążenie do jedności, dążenie o nieokreślonym intencyjnie ukierunkowaniu, dążenie, które przenika sferę przedafektywną i warunkuje wszelkie afektywne jedności. Nie chodzi o to, że przedafektywna asocjacja, jak krytycznie objaśnia to pojęcie Holenstein, jest źródłem „jedności, które tworzą się dla siebie i dopiero później pobudzają Ja”<sup>180</sup>, lecz o to, że impuls do syntetyzowania zachodzącego w sferze afektywnych (właściwych) asocjacji drzemie w tym, co przedafektywne, w przedegotycznym (czysto pasywnym) dążeniu do naoczności i jednogodności<sup>181</sup>. Po stronie tego przedegotycznego dążenia występują przedasocjacje, w których powstają przedafektywne jedności, czysto pasywne stopienia, na których podstawie we właściwych (afektywnych) asocjacjach dochodzi do gradualnego skonstrastowania<sup>182</sup>. Afektywne asocjacje, dzięki którym z „nocy nieświadomości” wyłania się pobudzające Ja światło, umożliwia zatem przedegotyczne (nieświadome) dążenie do ujednolicania. Ta napędzająca moc żywej obecności, ten — by się posłużyć Fichteańskim określeniem, którego zresztą używa sam

<sup>177</sup> Zob. ibidem, s. 122–124.

<sup>178</sup> Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 409–410 (498).

<sup>179</sup> Ibidem, s. 409 (497).

<sup>180</sup> E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 38.

<sup>181</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 234, 298–299. Zob.: I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 103; N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 166.

<sup>182</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 309. Zob. również I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 88.

Husserl — niepojęciowy impuls (*unbegreiflicher Anstoß*)<sup>183</sup> jest pobudzeniem, które nie ma charakteru świadomościowego bodźca i dlatego dokonuje się nieświadomie. I takie właśnie nieświadome pobudzenie, którego centrum stanowi przed-Ja, autor *Phänomenologische Psychologie...* określa za pomocą terminu „pierwotna hyle” (*Urhyle*)<sup>184</sup>.

Instynktowne prąźródło genezy jest od początku określone intersubiektywnie<sup>185</sup>. Husserl zastanawia się, czy nie należałoby założyć „uniwersalnej intencjonalności popędowej”<sup>186</sup>, która każdej pierwotnej terażniejszości nadawałaby jedność, umożliwiając przejście od jednej do drugiej, po czym dochodzi ostatecznie do wniosku, że popędy wzajemnie się przenikają, tak że „w samym popędzie tkwi odniesienie do Innego jako Innego i do jego korelatywnego popędu”<sup>187</sup>. To odniesienie zachodzi w sferze poprzedzającej wszelką obiektywizację: „Inny — komentuje Jagna Brudzińska — ma na nas wpływ (...). Obecność Innego nie jest obecnością po prostu. Ona »mnie dotyczy«, »coś we mnie robi«, »działa we mnie« — już przed wszelką obiektywizacją. (...) Inny dotyka mnie przed wszelkim uprzedmiotowieniem go jako Innego. Porusza mnie, dotyka, emotywnie wzrusza jeszcze przed ukształtowaniem się jakiegokolwiek wzajemnej relacji”<sup>188</sup>. Z kolei Ludwig Landgrebe uniwersalną intencjonalność popędową objaśnia w następujący sposób: „[...] słowa o bezjaźniowym dążeniu muszą dać się odnieść do jakiejś treści doświadczeniowej, która pozwalałaby mówić o uniwersalnej intencjonalności popędu rozumianej w ten sposób, że w tej intencjonalności popędu jednostkowa odrębność absolutnego »Tu« nie jest zniesiona, lecz z góry odsyła do »Tu« innych, a przeto i do jakiegoś Tu wspólnego dla

<sup>183</sup> Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962, s. 487. Zob. L. Landgrebe: *Das Problem der passiven Konstitution...*, s. 86–87.

<sup>184</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*..., s. 110–111, 199. Zob. również N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 116–117.

<sup>185</sup> Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 211–213. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 119, 122.

<sup>186</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 595.

<sup>187</sup> Ibidem, s. 593–594.

<sup>188</sup> J. Brudzińska: O „fenomenologii doświadczonej” i polach doświadczenia. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2009, nr 4 (72), s. 332.

wszystkich”<sup>189</sup>. Analiza przed-Ja jako bieguna pierwotnych instynktów jest tym samym związana z analizą intersubiektywności, a proces kształtowania się przytomnego Ja (geneza Ja) nie daje się zrekonstruować bez uwzględnienia jego intersubiektywnych związków.

## Intersubiektywność i geneza

Odsyłania genetyczne zachodzą zatem nie tylko w sferze transcendentnego Ja w całej jego konkretności, to znaczy w obrębie monady, lecz także w sferze intermonadycznej, to znaczy w ramach intersubiektywnej „wielości koegzystujących i genetycznie z sobą powiązanych monad”<sup>190</sup>. W fenomenologii egologicznej redukcja transcendentno-fenomenologiczna nie może być rozumiana jako redukcja do mojego prywatnego Ja<sup>191</sup>. Jak zauważa Eduard Marbach, pojęcie czystego Ja jest nie tylko określeniem jedności strumienia świadomości w czasowym związku przepływających przeżyć, lecz także określeniem fenomenologicznej odrębności mojej jedności świadomości od danych we wczuciu innych jedności świadomości<sup>192</sup>. Co więcej, pojęcie czystego Ja jako zasady jedności strumienia świadomości służy pierwotnie do odróżnienia mojego strumienia świadomości od innych strumieni świadomościowych, które mogą być doświadczane tylko przez uobecnienie. W ten sposób czyste Ja jest już rozumiane w wykładach pt. *Grundprobleme der Phänomenologie*, w których Husserl po raz pierwszy wyraźnie dystansuje się od nieegologicznej koncepcji świadomości<sup>193</sup>. Shigeru Taguchi rozpoznaje związek między egologiczną koncepcją transcendentnej fenome-

<sup>189</sup> L. Landgrebe: *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teologii*. Tłum. B. Markiewicz. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 111.

<sup>190</sup> E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 343.

<sup>191</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 436.

<sup>192</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 190–191.

<sup>193</sup> Zob. *ibidem*, s. 191.

nologii i monadologiczną intersubiektywnością, zaznaczając, że „»egologiczny« zwrot u Husserla oznacza jednocześnie zwrot *intersubiektywny*”: transcendentalne Ja nie jest metafizyczną, ponadindywidualną zasadą, z której jest wyprowadzana wielość empirycznych Ja, lecz moim Ja, które w sobie implikuje inne transcendentalne Ja, i dlatego egologia nie wyklucza intersubiektywności transcendentalnej, lecz ją zakłada<sup>194</sup>. Transcendentalna sfera, jaką odsłaniamy za pomocą *epoché*, nie wyczerpuje się zatem w moim strumieniu przeżyć, lecz obejmuje również objawiającą się we mnie obcą transcendentalną subiektywność, byt i życie Innych, tak że transcendentalna subiektywność okazuje się transcendentalną intersubiektywnością. Inni są już implikowani w samym sercu mojego „Ja jestem”, należą do doświadczanej przeze mnie rzeczywistości jako współuznani w tezie naturalnego doświadczenia, i to należą do tej rzeczywistości w sposób wyróżniony, współkonstituując ją na mocy intencjonalnych funkcji, które muszą mieć wspólne ze mną, a w konsekwencji bez Innych rzeczywistość „nie byłaby dla mnie tą rzeczywistością, którą już jest”<sup>195</sup>. Inny musi być zatem rozumiany jako *alter ego* i jako taki zasadniczo różni się od wszelkich domniemywanych w mojej świadomości przedmiotów: *alter ego* nie jest jedynie *cogitatum*, lecz *cogitatum cogitans*<sup>196</sup>. W istocie można mówić o wzajemnych intencjonalnych implikacjach, jakie zachodzą między mną i Innymi: Inni są we mnie implikowani, tak jak Ja sam jestem w nich implikowany<sup>197</sup>.

Wprowadzenie transcendentalnej intersubiektywności pozwala lepiej zrozumieć transcendentalną subiektywność w jej dokonaniach konstituujących byt świata, a sama intersubiektywność jest dlatego nazywana transcendentalną, że ma charakter konstituujący. Objasnienie konstytucji sensu obiektywnego świata wymaga rozszerzenia wymiaru transcendentalnego doświadczenia i włączenia w jego zakres intersubiektywności, ponieważ „do sensu istnienia świata (...) należy (...) *obecność-dla-każdego*”<sup>198</sup>,

<sup>194</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 61–64.

<sup>195</sup> Zob. L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*. In: Idem: *Faktizität und Individuation...*, s. 132.

<sup>196</sup> Zob. D. Zahavi: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht–Boston–London 1996, s. 13.

<sup>197</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 200.

<sup>198</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 124 (134).

a „pierwszą w sobie sferą istnienia, sferą, która poprzedza i podtrzymuje każdą należącą do świata formę istnienia obiektywnego, jest transcendentalna intersubiektywność, wcielająca się w różnorodne postaci uwspólnocenia uniwersum monad”<sup>199</sup>. Dlatego teoria doświadczania obcych podmiotów stanowi „fundament dla transcendentalnej teorii świata obiektywnego”<sup>200</sup>. Sens obiektywnego świata konstytuuje się na kilku szczeblach: „Jako pierwszy można wyodrębnić szczebel konstytucji *Innego* lub *Innych w ogóle*, to jest konstytucji tych ego, które nie wchodzą w obręb mojego własnego konkretnego istnienia (w obręb mojego *pierwotnie danego ego*). Wraz z tą konstytucją dokonuje się motywowany przez nią proces powszechnego nadbudowywania sensu (*Sinnesaufstufung*) nad moim światem pierwotnego pochodzenia, proces, dzięki któremu świat ten staje się zjawiskiem pewnego określonego świata *obiektywnego*, jednego i identycznego dla wszystkich, świata mnie samego również zawierającego”<sup>201</sup>. Ja i Inni nie występują w odosobnieniu, lecz stanowią wspólnotę monad, której korelatem jest intersubiektywnie ukonstytuowany świat. „Jest czymś *a priori* pewnym, że moje ego, dane apodyktycznie mnie samemu Ja, jedyna rzecz, którą mogę z absolutną apodyktycznością uznać w bycie jako coś istniejącego, może istnieć jako doświadczające świata ego wyłącznie poprzez pozostawanie we wspólnocie z innymi, podobnymi do niego ego i poprzez istnienie w charakterze członka wspólnoty monad, wspólnoty, która jest mu dana w pewnym na nie samo zorientowaniu”<sup>202</sup>.

Fenomenologia zgodnie z zasadą wszelkich zasad nie może po prostu przyjąć wielości transcendentalnych podmiotów współkonstytuujących świat, lecz musi uczynić transcendentalnie zrozumiałym sens intersubiektywności, wyjaśniając, w jakich intencjonalnych syntezach Inny jako *alter ego* pojawia się w mojej świadomości. „Musimy wszak zapewnić sobie wgląd w rozwiniętą i uwikłaną intencjonalność, w której na podłożu transcendentalnego ego pojawia się i potwierdza *alter ego*, musimy zbadać, w jakich aktach intencjonalnych, w jakich syntezach, w jakich systemach motywacji kształtuje się sens *inne ego* i w jakich, pod auspicjami jednogłównego doświadczenia obcych podmiotów, wykazuje się on jako coś istniejącego, i to w charakterze czegoś

<sup>199</sup> Ibidem, s. 182 (235).

<sup>200</sup> Ibidem, s. 124 (134).

<sup>201</sup> Ibidem, s. 137 (157).

<sup>202</sup> Ibidem, s. 166 (209).

istniejącego na swój sposób we własnej osobie”<sup>203</sup>. Aby fenomenologicznie wyjaśnić sens intersubiektywności, musimy wyjść od tego, co apodyktyczne pewne, a „apodyktycznie pewna sfera doświadczenia jest tylko sferą mojego »Ja jestem«, pomyślanego jako *solus ipse*”<sup>204</sup>, i do niej odsyłają ostatecznie w swym ukonstytuowanym sensie Inni. Dlatego punktem wyjścia analizy doświadczenia obcych podmiotów (*Fremderfahrung*) jest redukcja primordialna jako „redukcja doświadczenia transcendentального do sfery tego, co własne (*Eigenheitssphäre*)”<sup>205</sup>, redukcja, w której „pomijamy wszystkie konstytutywne dokonania (*Leistungen*) intencjonalnych przeżyć odniesionych bezpośrednio lub pośrednio do jakiejś innej niż moja własna subiektywności (*fremde Subjektivität*)”<sup>206</sup>.

Redukcja primordialna zakłada redukcję transcendentально-fenomenologiczną i jest abstrakcją przeprowadzoną w obrębie transcendentального doświadczenia, abstrakcją, która tylko po to zacieśnia pole konstytucji transcendentальной do tego, co własne, aby wyjaśnić sens Innych. To, co własne, jest wprowadzie negatywnie określone jako rezultat wykluczenia obcej świadomości, ale Husserl nie poprzestaje na tym negatywnym określeniu, lecz daje również pozytywną charakterystykę sfery primordialnej, przy czym posługuje się dwoma różnymi pozytywnymi określeniami tej sfery. W pierwszym znaczeniu primordialna sfera tego, co własne, oznacza sferę tego, co dostępne bezpośrednio, źródłowo, we własnej osobie. Do tej sfery nie może należeć Inny, ponieważ nie jest źródłowo dany, nie dochodzi do źródłowej prezentacji. „Gdyby taka prezentacja miała miejsce, gdyby to, co określa własną istotę tego Drugiego dostępne było w sposób bezpośredni, stanowiłoby wówczas zaledwie moment mojej własnej istoty, a w konsekwencji sam Inny nie byłby czymś różnym ode mnie samego”<sup>207</sup>. Jeżeli do sfery primordialnej w tym znaczeniu należy wszystko, czego Ja może źródłowo doświadczyć, to również moje przeżycia intencjonalnie skierowane na obce podmioty, są włączone do tej sfery, a jedynie noematyczne korelaty tych

<sup>203</sup> Ibidem, s. 122 (132).

<sup>204</sup> L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 177.

<sup>205</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 124 (135).

<sup>206</sup> Ibidem s. 124 (135–136).

<sup>207</sup> Ibidem, s. 139 (160).



przeżyć wykraczają poza to, co primordialne. Na ten temat w *Medytacjach kartezjańskich...* czytamy: „To, co jest mi, jako ego, specyficznie własne (*Eigene*), moje konkretne istnienie jako monady, co istnieje tylko we mnie samym i dla mnie samego w zamkniętej sferze moich własnych zasobów, obejmuje wszelką, a więc również na to, co obce, skierowaną intencjonalność, z tym tylko, że jej efekt syntetyczny (rzeczywistość tego, co obce dla mnie) musi być na razie, z powodów podyktowanych względami metody, tematycznie wyłączony”<sup>208</sup>. Włączając do sfery primordialnej intencjonalność skierowaną na to, co obce, Husserl pisze, że „solipsystycznie zredukowanego świata nie można mieszać z primordialnym światem, czy też solipsystycznej redukcji z primordialną redukcją”<sup>209</sup>.

W fenomenologii jest jednak obecne drugie pojęcie tego, co własne, a w tym drugim znaczeniu to, co własne, jest rozumiane solipsystycznie, i w rezultacie określenie redukcji primordialnej jest skażone zasadniczą dwuznacznością. Iso Kern uważa, że Husserl w tym samym miejscu *Medytacji kartezjańskich...*, w którym do sfery primordialnej zalicza intencjonalność skierowaną na to, co obce, przeczy zarazem takiemu rozumieniu tego, co primordialne, wyjaśniając, że przeżycia obcych podmiotów nie wchodzą do sfery tego, co moje własne, ponieważ sama redukcja primordialna oznacza nie tylko tematyczne wyłączenie intencjonalnych korelatów doświadczenia tego, co obce, lecz także „dokonań wszelkich (...) odnoszących się do tego, co obce, odmian świadomości”<sup>210</sup>. Aby dojść do primordialnej sfery w sensie solipsystycznym, abstrahujemy najpierw od podmiotowego charakteru istot żyjących (zwierząt czy ludzi), a następnie od wszystkich obiektywnych określeń, które odsyłają do Innych; abstrahujemy zatem od wszystkiego, co ma charakter czegoś duchowego (od świata kultury) lub czegoś naturalnego (od świata otaczającego dla każdego). Primordialna sfera tego, co własne, do której dochodzimy w wyniku wyłączenia „dokonań wszelkich (...) odnoszących się do tego, co obce, odmian świadomości”, może być uznana za warstwę stanowiącą podłoże (*Unterschicht*) i zostać odróżniona od przyrody obiektywnej, jako przyrody dającej się doświadczać przez każdego. „W ten sposób do sfery tego, co

<sup>208</sup> Ibidem, s. 125 (137).

<sup>209</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 51.

<sup>210</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 126 (138). Zob. R. Bermet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 147.

moje własne, należy oczyszczony z wszelkiego sensu obcej subiektywności sens *czysta przyroda*, który utracił właśnie także ów charakter (istnienia) *dla-każdego (...)*"<sup>211</sup>.

Zdaniem Kerna, solipsystyczne pojęcie tego, co własne, w analizie doświadczenia obcych podmiotów odgrywa dominującą rolę, ponieważ Husserl, przeprowadzając tę analizę, wychodzi od stanowiącej podłoże warstwy czystej przyrody i pyta, jak na tym podłożu wyższy stopień doświadczenia, jaki stanowi doświadczenie obcych podmiotów, jest motywowany<sup>212</sup>. Inny jest mi pierwotnie dany jako bryła cielesna, która może dojść do źródłowej prezentacji. To zaś, co decyduje o tym, że jest on żywym ciałem, że stanowi *alter ego*, może być tylko współuobecnione (aprezentowane) na podstawie źródłowej prezentacji tego, co moje własne. Analiza konstytucji Innego zaczyna się od analizy konstytucji obcego ciała, a konstytucję tę motywuje zasadnicze podobieństwo, jakie zachodzi między zewnętrznie spostrzeganymi przeze mnie ciałami (cielesnymi bryłami) i moim własnym ciałem. W obrębie stanowiącej podłoże czystej przyrody „odnajduję (...) moje własne ciało, które jako jedyne wyróżnia się tym, że nie jest samą tylko cielesną bryłą, lecz właśnie ciałem żywym (*Leib*)”<sup>213</sup>. W sferze primordialnej jedynie moje ciało okazuje się żywym ciałem, polem doznawanych wrażeń, narządem spostrzeżeńiowym, samorzutnie poruszonym dzięki woli mojego Ja. W konstytucji tego, co obce, moje własne ciało okazuje się nosicielem „punktu zerowego wszystkich (...) zorientowań”, centralnego „tu”, w stosunku do którego wszystko inne, w tym również ciało Innego, jest „tam”<sup>214</sup>. Jeżeli w primordialnej sferze pojawia się obce ciało, podobne do mojego ciała, to dochodzi do aperceptywnego przeniesienia sensu, na którego mocy obce ciało zyskuje sens żywego ciała. „Jest rzeczą jasną od samego początku, że tylko podobieństwo łączące istniejącą z tamtej strony (*dort*) cielesną bryłę z moim ciałem, podobieństwo pojawiające się w mojej sferze pierwotnego pochodzenia, może służyć za fundament motywacji dla *analogizującego* ujęcia tamtej bryły jako innego żywego ciała”<sup>215</sup>. Obce ciało aperceypowane jako żywe ciało „posiada swoją stronę fizyczną, wskazującą współpre-

<sup>211</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 128 (141).

<sup>212</sup> Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 149.

<sup>213</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 128 (141).

<sup>214</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 158 (224).

<sup>215</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 140 (163).

zentującą na to, co psychiczne<sup>216</sup>. W obcym ciele apercypowanym jako ciało żywe pasywnie współprezentuje się *alter ego*. „W dalszej kolejności dochodzi (...) do *weczucia (Einfühlung)* określonych zawartości *wyższej sfery psychicznej*. Również one ujawniają się (*indizieren sich*) za pośrednictwem ciał i w procesach zwróconego ku światu zewnętrznemu zachowania cielesnego, np. takiego, jak zewnętrzne okazywanie (*Gehaben*) złości, radości etc. — naturalnie przez analogię do mojego własnego zachowania się w podobnych okolicznościach”<sup>217</sup>.

W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl zaznacza, że rozważania na temat intersubiektywności pozostają w planie fenomenologii statycznej i dlatego w tych rozważaniach „nie chodzi (...) o odsłonięcie przebiegającej w czasie genezy”<sup>218</sup>. Transcendentalną nicią przewodnią analizy doświadczenia obcych podmiotów jest Inny rozpatrywany w swej noetyczno-noematycznej zawartości, to znaczy tak, jak mi się prezentuje jako korelat mojego *ego*, w efekcie zatem celem tej analizy jest pokazanie, jak sens Innego jest statycznie ufundowany w sensie mojego Ja<sup>219</sup>. W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl posługuje się jednak w analizie doświadczenia obcych podmiotów pojęciem asocjacyjnego łączenia w parę, a asocjacja stanowi zasadę pasywnej genezy. Stanisław Judycki podkreśla niezgodność między deklaracjami Husserla w kwestii statusu metodologicznego rozważań na temat intersubiektywności a faktycznymi analizami dotyczącymi tego tematu: „Tak więc Husserl deklaruje, że analizy piątej *Medytacji* należą do fenomenologii statycznej, faktycznie zaś przeprowadza je w ramach fenomenologii genetycznej”<sup>220</sup>. Z kolei Tetsuya Sakakibara doszukuje się podobieństwa między „tematycznym wyłączeniem konstytutywnych dokonań doświadczenia tego, co obce”<sup>221</sup>, i metodą demontażu, charakterystyczną dla fenomenologii genetycznej; owo wyłączenie przeprowadza się po to, aby wykazać, że niższa warstwa, jaką jest sfera tego, co moje własne, byłaby świadomościowo możliwa również wtedy, gdybyśmy pominęli wyższą warstwę *alter ego*<sup>222</sup>. Istotnie, sam Husserl w *Medy-*

<sup>216</sup> Ibidem, s. 144 (169).

<sup>217</sup> Ibidem, s. 149 (178).

<sup>218</sup> Ibidem, s. 136, 150 (156, 181).

<sup>219</sup> Zob. ibidem, s. 122, 140 (132, 162).

<sup>220</sup> S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 119.

<sup>221</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 126 (138).

<sup>222</sup> Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 5–6.

taćjach kartezjańskich... pisze wprost: „Jako wynik omawianej abstrakcji zachowujemy pewną jednolicie spójną warstwę (*Schicht*) budującą (wraz z innymi warstwami) fenomen świata, budującą transcendentálny korelat nieustannie jednogłódnie postępującego naprzód doświadczenia świata (...). Ową jednolitą warstwę wyróżnia dalej to, że jest ona w sposób istotowo określony warstwą podbudowującą (*fundierende*); znaczy to, że nie mogą oczywiście doświadczać *czegoś, co obce*, a zatem rozporządzać sensem *świat obiektywny* jako sensem doświadczeniowym, nie doświadczając jednocześnie w sposób rzeczywisty owej warstwy, gdy tymczasem sytuacja odwrotna nie zachodzi”<sup>223</sup>. Zasadnicze podobieństwo między redukcją primordialną i genetyczną metodą demontażu nie może jednak zacierać różnicy między nimi, ponieważ fundująca warstwa sensu mojego *ego* poprzedzałaby genetycznie ufundowaną w niej warstwę sensu *alter ego*, gdyby mogła zostać praustanowiona bez odniesienia do niej, a Husserl dochodzi ostatecznie do wniosku, że to, co primordialne, nie ma pierwszeństwa czasowego przed tym, co intersubiektywne<sup>224</sup>. Problem doświadczenia obcych podmiotów należy — jego zdaniem — sformułować jako problem fikcyjnej genezy, ponieważ nie można z góry twierdzić, że „geneza aprezentacji tego, co obce, zakłada wcześniejszą genezę świata otoczenia bez obcej subiektywności”<sup>225</sup>. W tej fikcyjnej genezie — podkreśla Taguchi — chodzi o „eksperymentalny »demontaż« warstw konstytucji, które można analitycznie odróżnić”<sup>226</sup>.

Warstwa sensu tego, co moje własne, nie jest wcześniejsza niż ufundowana w niej warstwa sensu tego, co obce, a redukcja primordialna nie znosi rozróżnienia między tym, co moje własne, i tym, co obce, lecz zakłada jego obowiązywanie. W ramach owej redukcji to, co obce, zostaje abstrakcyjnie wykluczone, dzięki czemu dochodzimy do abstrakcyjnie wyróżnionej primordialnej sfery tego, co własne. W takim abstrakcyjnym postępowaniu sens tego, co obce, jest już założony przy charakterystyce tego, co własne: to, co moje własne, jest określone jako to, co nie-obce, to znaczy

<sup>223</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 127 (140).

<sup>224</sup> Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 7–10.

<sup>225</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 2, s. 477.

<sup>226</sup> S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 120 (przypis 38).

jest określone kontrastująco<sup>227</sup>. W tym właśnie miejscu można dla fenomenologii genetycznej znaleźć punkt oparcia w analizie doświadczania obcych podmiotów. W *Medytacjach kartezjańskich...* czytamy: „[...] Inny [...] pojawia się fenomenologicznie jako modyfikacja mojej Jaźni (która ze swej strony, ów charakter *czegoś mojego* otrzymuje poprzez wkraczające teraz z koniecznością kontrastujące ujęcie w parę)”<sup>228</sup>. Z perspektywy statycznej sens Innego jest ufundowany w sensie mojego Ja, jako że Inny to modyfikacja mojej Jaźni, a z genetycznego punktu widzenia sens mojego *ego* nie może zostać praustanowiony bez odniesienia do sensu Innego: sens mojego Ja i sens Innego są wzajemnie genetycznie splecione i powstają na mocy kontrastującego ujęcia w parę<sup>229</sup>. Fenomen łączenia w parę Husserl wyjaśnia na przykładzie wyodrębnionych w jedności świadomości dat, które wedle prawideł asocjacyjnego pokrywania się tworzą w polu spostrzeżeniowym jedność podobieństwa: tworzące parę uświadomione daty przenikają się na zasadzie pasywnej dwustronnej wzajemności w „żywym, wzajemnym budzeniu (*Sich-wecken*)”, we „wzajemnym przechodzeniu”, w „zachodzeniu na siebie”<sup>230</sup>. W wypadku apercpcji Innego do ujęcia w parę dochodzi wtedy, gdy Inny wkracza w pole mojego spostrzegania jako bryła cielesna, „która przypomina moje własne ciało, tj. jest tak zbudowana, że musi wejść z moim ciałem w związek zjawiskowej (*phänomenale*) pary”<sup>231</sup>. W efekcie „bryła ta musi przejmować natychmiast sens żywego ciała ze sfery mojej cielesności, przejmować go w procesie zachodzącego tu przesuwania się sensu”<sup>232</sup>. Moje ciało jako zerowy punkt zorientowania występuje w *modus* Tutaj i w stosunku do niego obca bryła cielesna jest zawsze Tam, przy czym moje żywe ciało wkraczające w asocjacyjne ujęcie w parę z obcym ciałem nie ma charakteru absolutnego Tutaj, ponieważ „każdy akt asocjacji ujmującej w parę jest aktem opartym na dwustronnej wzajemności”<sup>233</sup>. Dlatego Husserl pisze, że sposób jawienia się dla mnie obcej bryły cielesnej na mocy asocjacyjnego ujęcia

<sup>227</sup> Zob. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 126, 131 (139, 147). Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 156–157.

<sup>228</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 144 (170).

<sup>229</sup> Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 10.

<sup>230</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 142 (166–167).

<sup>231</sup> Ibidem, s. 143 (167).

<sup>232</sup> Ibidem.

<sup>233</sup> Ibidem, s. 149 (178).



w parę „przywołuje (...) na myśl (*erinnert*) sposób, w jaki wyglądałoby moje ciało, *gdybym był tam*”<sup>234</sup>, a współprezentowane w ciele Innego *ego* jawi się „w tej właśnie chwili współlistniejące w *modus* Tam z moim własnym ciałem (*istniejące Tam w taki sposób, w jaki ja sam bym istniał, gdybym tam był*)”<sup>235</sup>. Komentując te wypowiedzi Husserla, Sakakibara zaznacza, że geneza sensu ciała Innego zakłada genezę mojego cielesnego wyglądu, który z kolei zakłada punkt widzenia Innego, w efekcie czego moje ciało nie może być praustanowione bez odniesienia do Innego<sup>236</sup>. O ile w bryle cielesnej apercypowanej jako żywe ciało współprezentuje się pasywnie *alter ego* z zawartością swych przeżyć, o tyle „ego i *alter ego* dane są zawsze i z koniecznością w akcie *pierwotnego łączenia w parę*”<sup>237</sup> i jako takie odsyłają do siebie, to znaczy między sensem mojego *ego* i sensem Innego zachodzą wzajemne implikacje genetyczne.

Ten motyw wzajemnych intencjonalnych implikacji genetycznych Husserl rozwija w latach trzydziestych XX wieku. Ostatecznym źródłem w porządku genezy jest przed-Ja (*Vor-Ich*), czyli Ja przed swym przebudzeniem, śpiąca, mglista, przedegotyczna świadomość, obszar pierwotnej pasywności popędów, w którym aktywność Ja nie ma żadnego udziału, obszar, który poprzedza genetycznie wszystkie wyższe stopnie samokonstytucji świadomości. Husserl z perspektywy ostatecznego źródła genezy stawia pytanie o prapoczątek rozbudzenia Ja, o *prahyle*, o pierwsze pobudzenie. Pierwsze pobudzenie — odpowiada niemiecki filozof — pochodzi od Innych, jako że w procesie przechodzenia od przed-Ja do świadomego siebie Ja mają udział Inni, a dla przed-Ja pierwszymi Innymi są rodzice, którzy je po raz pierwszy rozbudzają i dzięki temu pierwszemu przebudzeniu przed-Ja staje się przytomnym Ja, świadomym siebie i swych rodziców jako Innych<sup>238</sup>.

<sup>234</sup> Ibidem, s. 147 (175).

<sup>235</sup> Ibidem, s. 148 (177). „Innego — pisze Husserl — nie apercypuję przecież po prostu jako duplikatu mnie samego, a więc jako czegoś, co rozporządza moją, lub podobną mojej, sferą źródłowości, a w niej odmianami przestrzennych przejawów, które są czymś moim własnym, czymś Stąd, lecz jeśli się bliżej sprawę rozważy, jako coś, co rozporządza takimi odmianami przejawów, jakimi ja sam dysponowałbym, gdybym się Tam skierował i gdybym Tam pozostał”. Ibidem, s. 146 (173–174).

<sup>236</sup> Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 9.

<sup>237</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 142 (165).

<sup>238</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 604–608. Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 10–11.



Tetsuya Sakakibara na tej podstawie dochodzi do wniosku, że na genetycznie wstępnym stopniu świadomości sens Ja i sens Innego są jednocześnie praustanowione<sup>239</sup>. Praustanowienie przy tym stale zachodzi w żywej obecności, tak że raz praustanowiony Inny stale funkcjonuje wraz z moim stale praustanawiającym Ja jako współkonstituujący. W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl fenomen nieustannego praustanawiania określa w następujący sposób: „[...] oryginał praustanawiający jest [...] czymś nieustannie w sposób żywy obecnym (*lebendig gegenwärtig*), [...] praustanawianie samo toczy się nieprzerwanie w postaci żywego funkcjonowania”<sup>240</sup>.

W późnych rozważaniach nad intersubiektywnością można w istocie mówić o rewizji wcześniejszego poglądu Husserla w kwestii genetycznego porządku fundowania, poglądu o pierwszeństwie czasowym tego, co fundujące, przed tym, co ufundowane<sup>241</sup>. W tekście datowanym na ferie bożonarodzeniowe 1930/1931 czytamy: „[...] wszystkie genezy wszystkich warstw funkcjonują immanentnie czasowo wraz, to są koeżyzystujące genezy”<sup>242</sup>. W żywej obecności Inny funkcjonuje pierwotnie nie jako już ukonstytuowany współistniejący, lecz jako stale współkonstituujący wraz moim Ja, i to funkcjonuje anonimowo, nietematycznie<sup>243</sup>. Klaus Held i Dan Zahavi dokonują rozróżnienia między nietematycznym i tematycznym odniesieniem do obcych podmiotów<sup>244</sup>. W perspektywie fenomenologii statycznej Husserl próbował ufundować nietematyczne odniesienie do Innego w tematycznym doświadczeniu obcego podmiotu, pokazując, jak sens Innego jest ufundowany w sensie mojego Ja, ale z punktu widzenia genetycznego to

<sup>239</sup> Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 11.

<sup>240</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 141–142 (165).

<sup>241</sup> Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 11.

<sup>242</sup> E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 394. Zob. T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 11.

<sup>243</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 394.

<sup>244</sup> Zob.: K. Held: *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*. In: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*. Hrsg. von U. Claesges, K. Held. Den Haag 1972, s. 45–48; D. Zahavi: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität...*, s. 41–47. Zob. również T. Sakakibara: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl...*, s. 11.

właśnie nietematyczne odniesienie do Innego (jako współkonstytuującego świat), implikowane w strukturze horyzontu naszego obcowania ze światem, jest pierwotne wobec tematycznego doświadczenia obcych podmiotów i je umożliwia<sup>245</sup>. Przed dokonaniem *epoché* moja świadomość konstytuuje wprawdzie anonimowo świat, ale moje *ego* pozostaje we wspólnocie z innymi współkonstytuującymi podmiotami, które spełniają również anonimowo swe konstytuujące dokonania, przy czym dowiadujemy się o tym dopiero po przeprowadzeniu redukcji transcendentally-fenomenologicznej. Początkowo transcendentally *epoché* oznacza zniesienie anonimowości mojej subiektywności konstytuującej byt świata, ale później okazuje się, że moja monadyczna świadomość zawiera w sobie intencjonalne implikacje wskazujące inne transcendentally strumienie świadomości, tak że sama redukcja staje się metodą odsłaniania tych intencjonalnych implikacji, metodą odsłaniania konstytuujących funkcji innych transcendentally Ja pozostających z moim Ja we wspólnocie. Sam Husserl zauważa, że w związku z tematyką doświadczenia obcych podmiotów redukcja transcendentally okazuje się dwuznaczna: odsłonięta w *epoché* subiektywność jest moją własną monadyczną subiektywnością i zarazem ujawniającą się w niej transcendentally intersubiektywnością<sup>246</sup>. Skoro między moim Ja i innymi transcendentally Ja zachodzą wzajemne intencjonalne implikacje o charakterze genetycznym, to z punktu widzenia fenomenologii genetycznej redukcja transcendentally-fenomenologiczna oznacza zniesienie anonimowości intersubiektywności transcendentally.

## Pra-Ja jako ostateczne źródło obowiązywania

Genetycznie sens Ja odsyła wprawdzie do sensu Innego na mocy kontrastującego ujęcia w parę, ale ostateczną instancją su-

<sup>245</sup> Zob.: K. Held: *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie...*, s. 45–47; D. Zahavi: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität...*, s. 44.

<sup>246</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 73. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 64.

biektywności nie jest intersubiektywność, lecz pra-Ja (*Ur-Ich*), czyli ostatecznie funkcjonujące Ja (*letztfungierendes Ich*). To ostatecznie funkcjonujące Ja nie jest Ja dla jakiegoś Ty i jako takie poprzedza intersubiektywne implikacje intencjonalne. W *Kryzysie nauk europejskich...* Husserl mówi wprost o „naiwności pierwszej *epoché*”, naiwności, która polegała na tym, że ujmowałem siebie jako funkcjonujące Ja, „dokonując nieuzasadnionego przeskoku, a więc bezprawnie, przypisywałem ludziom, wśród których sam się znajduję, tę samą przemianę w funkcjonującą podmiotowość transcendentálną, którą to przemianę ja sam przeprowadziłem w sobie”<sup>247</sup>. Metodą przewyciężenia tej naiwności jest ostateczna redukcja (*letzte Reduktion*), która kieruje się na absolutnie pierwotne życie, na pierwotne „Ja jestem”, „Ja czynię” w jego prapasywnym płynięciu<sup>248</sup>. Nie możemy tym samym porzucić na naiwnej pierwszej *epoché*, lecz musimy dokonać redukcji w odniesieniu do Innych, redukcji, której *residuum* stanowi absolutne jedyne Ja. Za pomocą tej redukcji „dochodzimy (...) ostatecznie do transcendentálnego pra-Ja i transcendentálnego pierwotnego życia”<sup>249</sup>. „Mówiąc wyraźniej, *epoché* spełniam ja i jeśli istnieją inni ludzie, a nawet jeśli w aktualnej (*aktueller*) wspólnotie ze mną przeprowadzają oni *epoché*, są oni dla mnie w mojej *epoché* włączeni z całym swoim życiem aktowym do fenomenu świata, który w mojej *epoché* jest wyłącznie moim fenomenem”<sup>250</sup>. Przeprowadzając redukcję w odniesieniu do Innych, nie jestem już pewnym Ja, dla którego ważność ma Ty bądź My, ponieważ na mocy tej redukcji zostaje zawieszony porządek zaimków osobowych. Dlatego absolutne jedyne Ja nie stanowi Ja w zwykłym sensie, lecz nazywa się „Ja” tylko przez ekwiwokację i Husserl określa je

<sup>247</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 190. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 193.

<sup>248</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 585.

<sup>249</sup> E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Hrsg. von S. Luft. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 34. Dordrecht–Boston–London 2002, s. 300.

<sup>250</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 187. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 191. Redukcja w odniesieniu do Innych nie jest redukcją primordialną, ponieważ w przeciwieństwie do redukcji primordialnej nie zakłada obowiązywania rozróżnienia między tym, co własne, i tym, co obce, lecz je wyłącza. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 156–157.

mianem pra-Ja. Twórca fenomenologii przyznaje jednak, że jest to konieczna ekwiwokacja, ponieważ nie mogę inaczej powiedzieć, jak tylko: „Ja jestem”, „Ja czynię”, „Ja przeprowadzam *epoché*”<sup>251</sup>. Jeżeli początkowo redukcja prowadzi do *ego cogito*, to mamy „początek z absolutnie konieczną ekwiwokacją”<sup>252</sup>. Dopiero później okazuje się, że ostateczną instancją subiektywności jest pra-Ja, dla którego nie ma sensu *alter ego*, pra-Ja, które nosi w sobie wszelki dający się pomyśleć byt, w tym moje własne Ja i inne Ja, i dlatego nie powinno nazywać się Ja<sup>253</sup>. Rozróżnienie między *ego* i *alter ego* poprzedza zatem pra-Ja, jako ostateczne źródło, początek wszelkiej konstytucji<sup>254</sup>. Husserl pisze wprost: „[...] *ego*, jakie zostało odkryte w *epoché* jako istniejące samo dla siebie, nie jest jeszcze wcale »jednym« Ja, które może mieć na zewnątrz inne Ja lub wiele współ-Ja. [...] wszelkie takie rozróżnienia, jak Ja i Ty, wewnątrz i zewnątrz, »konstytuują się« dopiero w absolutnym *ego*”<sup>255</sup>. Moje własne Ja jest modyfikacją pierwotnego *modus*, jakim jest pra-Ja, przy czym modyfikacja ta ma charakter samomodyfikacji, w której pierwotny *modus* nabiera relatywnego sensu Ja, kontrastującego z Ty bądź My<sup>256</sup>. Sama intersubiektywność transcendentna nie stanowi pierwotnego wymiaru transcendentnego doświadczenia, lecz jest efektem samomodyfikacji pra-Ja w sensie jego pluralizacji, a modyfikacja ta ma źródło w tym, że ostatecznie funkcjonujące Ja transcenduje swe aktualne funkcjonowanie w teraźniejszości, ulega odczłowieczeniu i wyobcowaniu, umożliwiającym jego transcendentne uwspólnienie<sup>257</sup>.

Pra-Ja jako absolutnie konkretne jedyne Ja, w odróżnieniu od Ja uczasowionego z jego indywidualną historią, nie jest rezultatem aktywnych i pasywnych syntez. Jako takie, nie pochodzi

<sup>251</sup> Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 187–188. Polski przekład fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 191.

<sup>252</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 586.

<sup>253</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>254</sup> Zob. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 139, 208.

<sup>255</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 84. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 89.

<sup>256</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 156–158.

<sup>257</sup> Na ten temat zob.: S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 208–214; S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 147–188.

z doświadczenia, lecz z życia. W *Ideach II* Husserl pisze wprost: „Pierwotnie nie jestem właściwie jednością (pochodzącą) z asocjacyjnego i aktywnego doświadczenia (jeżeli doświadczenie oznacza to samo, co przy rzeczy). Jestem podmiotem swego życia, a żyjąc, rozwija się ten podmiot; pierwotnie (*primär*) nie doświadcza siebie, lecz konstytuuje przedmioty przyrody, rzeczy wartościowe, narzędzia *etc.* (...) Ja nie pochodzi źródłowo z doświadczenia — w sensie asocjacyjnej apercepcji, w której konstytuują się jednostki tego związku — lecz z życia (jest ono tym, czym jest, nie dla Ja, lecz samo jest Ja)”<sup>258</sup>. Ja, które jest tym, czym jest, nie dla innego Ja, lecz samo jest Ja, okazuje się ostatecznie funkcjonującym Ja, pra-Ja. Pra-Ja nie może być zatem apercepcyjną jednością, ponieważ jest pierwotne i jako takie nie wymaga skonstrastowania; przeciwnie, jako żywa płynąca terażniejszość stanowi źródło obowiązywania wszelkiego kontrastowania.

Jeżeli jednak pra-Ja uznamy za źródło, to czy nie można owego pra-Ja utożsamić z przed-Ja jako ostatecznym źródłem genezy, stanowiącym centrum nieświadomych czy przedświadomych pobudzeń? Alwin Diemer i Elmar Holenstein odpowiadają na to pytanie twierdząco, wskazując, że sam Husserl mówi o Ja popędów czy Ja instynktów<sup>259</sup>. Pogląd taki poddaje krytyce Nam-In Lee. Komentator ten zauważa, że pra-Ja można określić jako ostateczne źródło obowiązywania (*letzter Ursprung der Geltung*), w odróżnieniu od przed-Ja jako ostatecznego źródła genezy, ponieważ Husserl posługuje się słowem „źródło” w dwóch znaczeniach<sup>260</sup>. W tym duchu poglądy Husserla komentuje Shigeru Taguchi zaznaczając, że pra-Ja nie poprzedza genetycznie Innych i świata, lecz jest pierwsze w porządku oczywistości, podczas gdy pierwsze w porządku genezy jest przed-Ja<sup>261</sup>. Mówiąc bowiem o ostatecznym źródle obowiązywania, mamy na uwadze pra-Ja z jego absolutną oczywistością, wyprzedzającą wszelkie inne rodzaje oczywistości. W interpretacji Nam-In Lee ostateczne źródło obowiązywania należy do porządku fenomenologii statycznej i trzeba je utożsamić z jasną samoświadomością, która nie jest źródłem

<sup>258</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 252 (354).

<sup>259</sup> Zob.: A. Diemer: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim 1965, s. 99; E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation...*, s. 221 (przypis 114).

<sup>260</sup> Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 214–218.

<sup>261</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 116–122.

genezy, ponieważ sama okazuje się genetycznie uwarunkowana<sup>262</sup>. Takie stanowisko zapoznaje jednak centralne miejsce pra-Ja w fenomenologii. Pra-Ja nie podlega konstytucji genetycznej, lecz jest stale funkcjonującą subiektywnością, absolutnym początkiem, który nie ma charakteru zdarzenia czasowego, ponieważ czas się w nim konstytuuje. W każdorazowo aktualnie spełnianym akcie doświadczenia, we wszystkich noetyczno-noematycznych dokonaniach jestem ostatecznie funkcjonującym Ja, prafenomenem, w którym wszystko ma swe źródło obowiązywania: czasy, przedmioty, światy<sup>263</sup>. Ostatecznie funkcjonujące Ja oznacza tym samym centrum życia i jest nazwą ześrodkowania całego świadomościowego życia<sup>264</sup>. Temu ześrodkowaniu podlega również sfera przed-Ja. O ile do pra-Ja dochodzimy za pomocą redukcji w odniesieniu do Innych, o tyle przed-Ja stanowi abstrakcyjnie dającą się wyodrębnić strukturę, jako że redukcja do przed-Ja ma — jak już zasygnalizowaliśmy — charakter abstrakcji od Ja<sup>265</sup>. Jako abstrakcyjnie dająca się wyodrębnić struktura, przed-Ja nie stanowi najniższej, popędowej warstwy świadomości, która nie zawiera żadnego momentu wypływającego z Ja. Pojęcie tego, co pozbawione Ja (*Ichlosigkeit*), bo takim posługuje się Husserl, może być mylące, ponieważ słowo „bezegotyczny” (*ichlos*) nie oznacza — jak zauważa Dan Zahavi — braku obecności funkcjonującego Ja, lecz pierwotną pasywność, która nie podlega wpływowi Ja<sup>266</sup>. Przed-Ja jest abstrakcyjnie wyodrębnioną warstwą, a konkretnie widziane zawsze występuje z pra-Ja, które funkcjonuje we wszystkich dokonaniach świadomości<sup>267</sup>. Jeżeli przed-Ja zakłada pra-Ja, to posługując się terminologią fenomenologii genetycznej, można powiedzieć, że przed-Ja nie może być praustanowione bez pra-Ja, a ostateczne źródło obowiązywania

<sup>262</sup> Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte...*, s. 27–28.

<sup>263</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*..., s. 4, 40–41, 145. Zob. również S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 167–168.

<sup>264</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*..., s. 35, 40. Zob. również S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 196.

<sup>265</sup> Zob. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*..., s. 275.

<sup>266</sup> Zob. D. Zahavi: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität...*, s. 59.

<sup>267</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 117–121.



przenika ostateczne źródło genezy. W rezultacie pra-Ja funkcjonuje jako obowiązujące również w porządku genezy.

Akcentując centralne miejsce pra-Ja w fenomenologii świadomości, nie można zapominać o wzajemnej relacji, jaka zachodzi między pra-Ja i przed-Ja: jak przed-Ja konkretnie widziane występuje zawsze wraz z pierwotnie funkcjonującym Ja, tak pra-Ja pozostaje nierozzerwalnie związane z najniższą warstwą hyletyczną (*Urhyle*). Pra-Ja wymaga *prahyle*, aby móc funkcjonować, i bez niej byłoby pozbawione mocy konstytuowania. Po przeprowadzeniu najbardziej radykalnej redukcji, jaką jest redukcja do stojąco-płynącej teraźniejszości, redukcji, która wyłącza ukonstytuowany strumień przeżyć, Husserl rozpoznaje, że dwoma pra-źródłami konstytuującymi wszelki byt są pra-Ja i obce mu pierwotne hyletyczne podłoże (*Urhyle*) — i te pra-źródła stanowią jedność<sup>268</sup>. Jeśli tak, to pra-Ja jako ostateczne źródło obowiązywania oraz przed-Ja jako ostateczne źródło genezy są zjednoczone i tylko abstrakcyjnie mogą być potraktowane dla siebie.

Zarówno pra-Ja, jak i przed-Ja jako dwie warstwy żywej obecności pozostają anonimowe, i to anonimowe w zupełnie innym sensie niż anonimowa jest transcendentalna subiektywność w nstawieniu naturalnym. I w jednym, i w drugim wypadku mamy do czynienia z anonimowością transcendentalnego absolutu, anonimowością, która stanowi zerwanie z kartezjańskim ideałem samoprzejrzystości poznania, anonimowością, która nigdy nie może zostać zniesiona. Jak zatem jest możliwa fenomenologia jako nauka, skoro absolut fenomenologiczny, którym jest żywa obecność, pozostaje anonimowy?

---

<sup>268</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*..., s. 110, 199.

## Rozdział siódmy

aNoNimowość  
jako istotowy rys  
absolutnej subiektywności





## Absolutna subiektywność jako świadomość konstytuująca czas

Pierwotne źródło konstytuujące wszelki byt w swych dwóch warstwach: pra-Ja i *prahyle*, nie ma charakteru czasowego i należy je odróżnić od uczasowionego strumienia przeżyć, który w nim się konstytuuje, a sama konstytucja czasu stanowi efekt współdziałania tych dwóch warstw<sup>1</sup>. W ramach fenomenologii genetycznej Husserl wykazuje, że wypreparowana za pomocą redukcji transcendentalno-fenomenologicznej świadomość nie jest czymś ostatecznym, lecz ma swe źródło w tym, co naprawdę absolutne. Już w *Ideach I* czytamy: „To, co transcendentalnie »absolutne«, co wpreparowaliśmy sobie przez redukcję, nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie jest czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoistym sensie, a swe pierwotne źródło posiada w czymś ostatecznym i naprawdę absolutnym”<sup>2</sup>. Za pomocą redukcji transcendentalno-fenomenologicznej dochodzimy wprawdzie do sfery tego, co immanentne, czyli do świadomości konstytuującej byt transcendentnych przedmiotów, ale świadomość ta okazuje się już ukonstytuowaną jednością strumienia przeżyć i jako taka zakłada konstytucję swej jedności<sup>3</sup>. Dlatego możemy zapytać o to, jak się konstytuuje samo

---

<sup>1</sup> Na temat współdziałania pra-Ja i *prahyle* w konstytucji czasu zob. I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Dordrecht—Heidelberg—London—New York 2010, s. 90—93.

<sup>2</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 182. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 256.

<sup>3</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik. Bonn 1962, s. 109, 111—112.

życie noetyczno-noematyczne i wówczas odsłaniamy absolut fenomenologiczny jako warunek możliwości owego życia. Jest nim — zauważa Husserl już w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* — „absolutna świadomość poprzedzająca wszelką konstytucję”<sup>4</sup>.

Pojęcie absolutnej subiektywności dochodzi do uwyrażnienia w rozważaniach o czasie, których zasadniczą intencją jest odsłonięcie konstytuującej czas świadomości. Refleksja na temat czasu zajmuje centralne miejsce w fenomenologii i dotyczy samych jej podstaw<sup>5</sup>. Nieprzypadkowo to, co absolutne, Husserl nazywa w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* przepływem konstytuującym czas<sup>6</sup>, w *Rękopisach z Bernau...* — praprocsem<sup>7</sup>, a w *Rękopisach C...* — żywą płynącą obecnością<sup>8</sup>. Ten przepływ, praprocес czy płynąca obecność są absolutną subiektywnością, która nie ma charakteru czasowego. Gdyby bowiem absolutna świadomość miała charakter czasowy, zakładałaby to, co ma konstytuować, co prowadziłoby do nieskończonego regresu konstytucji. W tym tonie koncepcję absolutnej subiektywności referuje Thomas Seebohm, który zaznacza, że „ostatecznego korzenia transcendentально-fenomenologicznego idealizmu Husserla (...) należy szukać w jego nauce o czasie, a nie w jego nauce o konstytucji przedmiotu”, ponieważ w rozważaniach o czasie zostaje określony sens, „w którym można mówić w ramach transcendentальной fenomenologii o absolutnej subiektywności”<sup>9</sup>. Absolutna subiektywność jest rozumiana — żeby jeszcze raz odwołać się do Seebohma — „nie tylko jako pod-

<sup>4</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966, s. 73. Polski przekład — E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 109.

<sup>5</sup> Zob. I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 26.

<sup>6</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)...*, s. 74–75 (110–111).

<sup>7</sup> Zob. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 33. Dordrecht—Boston—London 2001, s. 181–209.

<sup>8</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Materialien*. Bd. 8. Dordrecht 2006, s. 1–12.

<sup>9</sup> T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 153.

stawa jedności przedmiotowej, lecz także jako podstawa jedności samej konstytucji”: „jako świadomość konstytuująca czas konstytuuje jedność strumienia przeżyć”, i tylko dlatego, że jest świadomością konstytuującą czas, może stać się również świadomością konstytuującą przedmioty, ponieważ przedmiot jest dany w akcie jako jedności już ukonstytuowanej w strumieniu świadomości<sup>10</sup>.

Doświadczające świata Ja transcendentalne stanowi Ja uczasowane i jako takie nie jest czymś absolutnym, a określenie „transcendentalny” w odniesieniu do Ja uczasowanego oznacza konstytuujący charakter monadycznej subiektywności. To pierwsze znaczenie słowa „transcendentalny”. Monadyczna, konstytuująca świadomość jest wprowadzić transcendentalna w stosunku do podmiotowości ludzkiej i zwierzęcej, ale sama okazuje się ukonstytuowaną w czasie jednością, ukonstytuowaną w tym, co transcendentalnie absolutne, tym, co transcendentalne w drugim znaczeniu. W tym drugim znaczeniu transcendentalne jest nieczasowe, absolutne *ego* — „nosiciel wszelkich czasowień (*Zeitigungen*) i czasów, wszelkich jedności bytowych, wszelkich światów”<sup>11</sup>. W fenomenologii są zatem rozpoznawalne dwa znaczenia słowa „transcendentalny”, przy czym pierwsze znaczenie ma źródło w drugim<sup>12</sup>. Z jednej strony mamy czasowy strumień świadomości z odniesieniem do tej czasowości transcendentalnym Ja wraz z jego aktami, zdolnościami, habitualnościami, a z drugiej strony — to, co transcendentalnie absolutne, to znaczy prapodstawę czasowienia, z której wypływa wszelki czas, zarówno transcendentny, jak i immanentny, niekonstytuowaną prapodstawę wszelkiej konstytucji<sup>13</sup>. Stanisław Judycki drogę Husserla do tego, co transcendentalnie absolutne, opisuje w następujący sposób: „Z punktu widzenia poszukiwania tego, co ostateczne w porządku konstytucji, okres od pierwszego wydobycia na jaw *ego* transcendentalnego na drodze klasycznej kartezjańskiej redukcji w *Ideach* do *Medytacji* można uznać za obciążony błędem przypisywania

<sup>10</sup> Ibidem, s. 152.

<sup>11</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 3: 1929–1935*. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 15. Den Haag 1973, s. 587.

<sup>12</sup> Zob. ibidem. Zob. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 74, 206–207.

<sup>13</sup> Zob.: E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Hrsg. von S. Luft. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 34. Dordrecht–Boston–London 2002, s. 300; Idem: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 4–6, 144–145.



ostatecznemu Ja konstytucji właściwości światowych w postaci właściwości indywidualno-osobowych. Taki sens ma (...) u Husserla przyznanie Ja transcendentalnemu własności habitualnych. W wyniku tego przyznania Husserl zmuszony był do poszukiwania konstytutywnej podstawy transcendentalnego Ja habitualności. W rezultacie tych poszukiwań wprowadził pojęcie radykalnej redukcji, redukcji pozbawiającej teraźniejszość jej horyzontów retencji i protencji. Ostateczną transcendentalną pierwotnością, ostatecznym »podmiotem« transcendentalnej konstytucji odkrywany w redukcji nie jest w okresie po *Medytacjach* indywidualne (quasi-ludzkie) ego, lecz absolutne płynące życie, z którego »wyłania« się dopiero indywidualne ego transcendentalne. Tę indywidualność uzyskuje ono przez habitualizację dokonującą się w procesie konstytucji świata”<sup>14</sup>.

To, co transcendentalnie ostateczne, nie odnosi się tym samym do modalności czasowych, lecz jest nim „absolutnie przepływające życie absolutnie transcendentalnego Ja”<sup>15</sup>. Husserl w latach trzydziestych XX wieku posługiwał się terminem *nunc stans* na oznaczenie konstytuującej subiektywności jako stojąco-płynącej teraźniejszości (*stehend-strömende Gegenwart*)<sup>16</sup>. Gui H. Shin sugeruje, że już w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* można doszukać się fenomenu stojąco-płynącej obecności, przy czym Husserlowi brakowało jeszcze technicznego terminu, aby ten fenomen oznaczyć<sup>17</sup>. W *Wykładach...* bowiem pojęcie „teraz” ma dwa znaczenia. Z jednej strony „teraz” oznacza modalność czasową pośród innych modalności (przeszłości i przyszłości), to znaczy punkt czasowy podlegający prawu stałej modyfikacji przeszłościowej. W tym znaczeniu pojęcie „teraz” „jest (...) pojęciem relatywnym i odsyła do »przeszłego«, tak jak »przeszłe« (odsyła) do »teraz«”<sup>18</sup>. Z drugiej strony „teraz” oznacza sam przepływ i jako takie nie jest już modalnością czasową, lecz źródłem wszelkich modalności. Chodzi o przepływ konstytuujący czas, przepływ, który można ostatecz-

<sup>14</sup> S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 116.

<sup>15</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 584.

<sup>16</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966, s. 124–125.

<sup>17</sup> Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*. Bern 1978, s. 87–88.

<sup>18</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)...*, s. 68 (100).

nie rozumieć jako stojącą terazniejszość, ponieważ „wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym praźródłem, »teraz«”<sup>19</sup>, i zarazem — jako płynącą terazniejszość, ponieważ „mamy tu przepływ ciągłego »zmieniania się«”<sup>20</sup>, a owo zmienianie się nie przybiera formy następstwa czasowego. Ten przepływ konstytuujący czas jest nazwany absolutną subiektywnością.

W latach trzydziestych Husserl wprowadza radykalizowaną redukcję jako metodę dochodzenia do absolutnej, prapłynącej subiektywności<sup>21</sup>. Redukcja fenomenologiczna nie może poprzestać na wyłączeniu świata, ponieważ biorąc w nawias świat, nie zawieszam wszystkich naiwnych apercpcji, a naiwnie osiągnięte transcendentale Ja i jego własne życie należy ponownie poddać redukcji, redukcji radykalizowanej<sup>22</sup>. Transcendentale Ja jest przy tym w takiej mierze naiwnie otrzymanym Ja, w jakiej przybiera formę immanentnej czasowości i stanowi ukonstituowany w czasie twór. W radykalizowanej redukcji nie kierujemy już spojrzenia na strumień przeżyć jako ukonstituowaną całość, lecz dochodzimy do żywej terazniejszości, która po dokonaniu redukcji transcendentarno-fenomenologicznej stanowiła rdzeń strumienia przeżyć. Ghodzi zatem o radykalizowaną redukcję, zawieszającą retencjonalny i protencjonalny horyzont świadomościowego życia, a tym, co stanowi *residuum* tej redukcji, jest żywa płynąca terazniejszość, którą Husserl odróżnia od strumienia przeżyć: strumień ma terazniejszość, przeszłość i przyszłość, podczas gdy żywa obecność może zostać uznana za pierwotną zmianę, będącą źródłem czasu, nie zaś za niezmienną substancję, za pierwotną czasującą zmianę, z której dopiero wypływa czas<sup>23</sup>. Żywa obecność ma jednak ambiwalentną naturę<sup>24</sup>. Z jednej strony czasująca pierwotna zmiana jako praźródło wykracza poza czas. Dlatego, mając na uwadze różnicę między źródłem czasu w sensie pierwotnej czasującej zmiany a tym, co przez to źródło się konstytuuje, Husserl określa żywą obecność jako przedczasową czy ponadczasową<sup>25</sup>. Z drugiej strony stojąco-płynąca terazniejszość jako

<sup>19</sup> Ibidem, s. 75 (111).

<sup>20</sup> Ibidem, s. 74 (110).

<sup>21</sup> Zob. E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion...*, s. 185–188.

<sup>22</sup> Zob. ibidem, s. 299–300.

<sup>23</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*..., s. 12.

<sup>24</sup> Zob.: S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht 2008, s. 209–210; K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 73–75.

<sup>25</sup> Zob. S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung...*, s. 210.

czasująca jest jednak, paradoksalnie, zarazem uczasowiona, ponieważ okazuje się teraźniejszością w swej stałości płynącą (*nunc fluens*) i jako płynąca obecność transcenduje samą siebie, stale przechodzi w dopiero co żywą obecność<sup>26</sup>. W ramach nastawienia transcendentalnego dochodzi tym samym do swoistego rozdwojenia samej subiektywności na czasującą i uczasowioną, absolutną i relatywną, immanentną i transcendentną, przy czym chodzi o jedną i tę samą subiektywność: absolutna subiektywność — określona mianem pierwotnego życia transcendentalnego — transcenduje samą siebie, konstytuując się jako byt czasowy (strumień przeżyć). „W prafenomenalnym płynięciu praprezentacji — pisze Husserl — to życie transcenduje samo siebie, ono konstytuuje immanentny czas, strumień przeżyć z jego przeszłością i przyszłością (...)”<sup>27</sup>. W odniesieniu do żywej, płynącej, praimpresjonalnej teraźniejszości strumień przeżyć jest określony jako pierwsza transcendencja<sup>28</sup>. Ta pierwsza transcendencja, transcendencja w immanencji, poprzedza transcendencję drugiego stopnia, a mianowicie transcendencję świata. Dlatego pierwszą transcendencję należy odróżnić nie tylko od immanencji absolutnej subiektywności, lecz także od transcendencji świata<sup>29</sup>. Objasniając to rozróżnienie, Klaus Held wykazuje analogię między relatywnością światowej transcendencji i relatywnością strumienia przeżyć jako pierwszej transcendencji: jak światowa transcendencja jest relatywna wobec noetyczno-noematycznego życia, tak samo to życie okazuje się relatywne w odniesieniu do pierwotnej, płynącej teraźniejszości — czegoś ostatecznego i naprawdę absolutnego<sup>30</sup>.

Stefano Micali podkreśla, że zradykalizowana czy ostateczna redukcja (*letzte Reduktion*) jako redukcja do stojąco-płynącej teraźniejszości nie daje się rozumieć w ramach żadnej wyróżnionej przez Husserla drogi do redukcji i na tym polega jej swoisty charakter. O ile ostateczna (zradykalizowana) redukcja uznaje za punkt wyjścia płynięcie pierwotnego Ja, o tyle nie wykazuje analogii do trzech dróg do transcendentalnej subiektywności: karte-

<sup>26</sup> Zob., E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*..., s. 50; Idem: *Zur phänomenologischen Reduktion*..., s. 165–173. Zob. również: S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung*..., s. 210–211; K. Held: *Lebendige Gegenwart*..., s. 74–75, 135.

<sup>27</sup> E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion*..., s. 171.

<sup>28</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*..., s. 110–111.

<sup>29</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart*..., s. 89–90.

<sup>30</sup> Zob. ibidem, s. 70.

zjańskiej, psychologicznej i ontologicznej (w naszej terminologii: kantowskiej)<sup>31</sup>. Na tych bowiem drogach przekraczamy granice naturalnego poznania, odsłaniając wymiar transcendentnego doświadczenia, a odsłonięcie to polega na uwolnieniu subiektywności od jej anonimowości w sensie samozapomnienia w naturalnym świecie, natomiast w radykalizowanej redukcji dochodzimy do granicy transcendentnego samodoświadczenia, jaką jest anonimowość stojąco-płynącej teraźniejszości, anonimowość, która nigdy nie może zostać zniesiona.

### **Refleksyjny i nierefleksyjny model samoświadomości a problem świadomości absolutnej świadomości w fenomenologii nieegologicznej**

Husserl stawia pytanie o sposób prezentacji absolutnej świadomości, o świadomość absolutnej świadomości, pytanie rozstrzygające o losie fenomenologii jako nauki o subiektywności transcendentnej. Absolutna świadomość bowiem zgodnie z zasadą wszelkich zasad nie może być jedynie figurą myślową postulowaną z obawy przed nieskończonym regresem konstytucji, lecz ma być naocznie dana; nie może być jedynie zakładana jako transcendentno-logiczny warunek, lecz powinna być rzeczywiście doświadczana. Pytanie o świadomość absolutnej świadomości sprowadza się w istocie do pytania o jej samoświadomość<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Zob. S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung...*, s. 127.

<sup>32</sup> W dalszych rozważaniach posłużymy się zaproponowanym przez Manfreda Franka podziałem koncepcji samoświadomości na egologiczne i nieegologiczne oraz relacjonistyczne i nierelacjonistyczne. Jeżeli chodzi o pierwszy podział, to w ramach egologicznych ujęć samoświadomość jest określona jako świadomość Ja, natomiast w nieegologicznych teoriach samoświadomość jest świadomością bez Ja. Z kolei rozróżnienie relacjonistycznych i nierelacjonistycznych koncepcji samoświadomości jest zorientowane na samą strukturę świadomości świadomości. Relacjonistyczne koncepcje samoświadomości są rozumiane wedle refleksyjnego modelu, w którego ramach świadomość świadomości stanowi szczególnie przypadek intencjonalnej świadomości czegoś, podczas gdy w koncepcjach nierelacjonistycznych samoświadomość jest ujęta jako nierefleksyjna, nierelacjonalna, to znaczy jako nieprzedmiotowa (nietematyczna) świadomość

Husserl początkowo, w szczególności w *Badaniach logicznych* (1900–1901), reprezentuje nieegologiczną i relacjonistyczną koncepcję samoświadomości, a następnie w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* dochodzi do nierelacjonistycznego ujęcia, dając wyraz przekonaniu, że refleksja zawsze już zakłada bezpośrednią, nieprzedmiotową świadomość siebie, po czym w *Ideach I* (1913) dokonuje zwrotu egologicznego, by następnie w *Die Bernauer Manuskripte...* (1917/1918), a w zwłaszcza w swych późnych rękopisach opublikowanych jako *Die C-Manuskripte...* (1929–1934), rozpoznać w strukturze żywej obecności dwie warstwy: warstwę pra-Ja (*Ur-Ich*) oraz pierwotnego hyletycznego podłoża (*Urhyle*), i zapytać, jak żywa obecność w tych dwóch warstwach jest pierwotnie uświadamiana. Bez wątpienia, Husserla koncepcja samoświadomości ewoluuje od ujęcia nieegologicznego do egologicznego, przy czym w ujęciu nieegologicznym w centrum rozważań znajduje się stosunek między intencjonalnością podłużną i intencjonalnością poprzeczną, natomiast po zwrocie egologicznym tematyka świadomości absolutnej świadomości jest zdominowana pytaniem o możliwość uchwycenia egotycznej i przedegotycznej strony stojąco-płynącej terażniejszości<sup>33</sup>. W kwestii relacjonistyczne — nierelacjonistyczne koncepcje samoświadomości Husserl przyjmuje już w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* przedrefleksyjną, to znaczy nieprzedmiotową, świadomość siebie, której nadaje w późniejszym okresie swego filozofowania charakter oczywistości apodyktycznej, ale nie zmienia to faktu, że twórca fenomenologii nigdy nie porzucił refleksyjnego (relacjonistycznego) modelu samoświadomości i odmawiał świadomości przedrefleksyjnej charakteru poznania, twierdząc, że źródłem wiedzy o subiektywności i jej zasobach może być tylko refleksja.

Jeżeli chodzi o refleksyjny model samoświadomości, to w jego ramach jest możliwa redukcja transcendentally-fenomenologiczna, którą należy potraktować jako moment refleksji świadomości transcendentally nad sobą. Po dokonaniu redukcji transcendentally-fenomenologicznej świadomość transcendentally doznaje przemiany w samoświadomość. „Istnieje (...) — czytamy w *Medytacjach kartezjańskich...* — tylko jeden radykalny rodzaj samouświadamienia, samouświadamienie feno-

siebie. Zob. M. Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*. In: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main 1991, s. 508–509.

<sup>33</sup> Zob. S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung...*, s. 202.

menologiczne. Ale samouświadomienie radykalne musi być zarazem samouświadomieniem bezwzględnie uniwersalnym, obydwa są od siebie nieodłączne i obydwa są jednocześnie nierozzerwalnie związane z autentycznie fenomenologiczną metodą autorefleksji (*Selbstbesinnung*) przeprowadzanej w formie redukcji transcendentnej: w formie intencjonalnego wydobywania własnych zasobów transcendentalnego ego, które się w tej redukcji odsłania, i w postaci systematycznego opisu przybierającego zlogicyzowany (*logische*) kształt intuitywnej ejdetyki<sup>34</sup>. Redukcja transcendentna umożliwia tym samym refleksyjne uświadomienie sobie przez świadomość konstytuujących dokonań, dokonań, od których zależy ważność naszego ujęcia świata.

Refleksyjnie zobiektywizować nie daje się jednak cała sfera transcendentnej świadomości. W ramach samej sfery transcendentnej dochodzi do swoistego rozdzielenia na to, co zobiektywizowane, i to, co się wymyka wszelkiej obiektywizacji. Chociaż relacjonistyczna (refleksyjna) koncepcja samoświadomości stanowi stałą motywację filozofowania Husserla, rozpoznaje on, poczynawszy od *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, ograniczenia refleksyjnego modelu samoświadomości<sup>35</sup>. Jeżeli bo-

<sup>34</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 179—180. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 231—232.

<sup>35</sup> W swym wczesnym tekście — w *Badaniach logicznych* — Husserl, krytykując pogląd Brentana, że wszelka świadomość czegoś jest zarazem nietematycznie świadomością samej siebie (to znaczy wszystkie przeżycia są zarazem z a w s z e wewnątrznie spostrzegane), nie dopuszczał możliwości nierefleksyjnej samoświadomości. W *Badaniach...* samoświadomość nosi nazwę wewnętrznego spostrzeżenia (w sensie świadomości uprzedmiotowiającej), którego przedmiotem jest akt należący do tego samego strumienia przeżyć, co samo to spostrzeżenie, przy czym zostaje zakwestionowana „konieczność przyjęcia ciągłej akcji spostrzeżenia wewnętrznego”, tak że przeżycia są obecne również wtedy, gdy nie są spostrzegane, a jeżeli są spostrzegane, to spostrzeżenie (wewnętrzne) i spostrzeżone przeżycie stanowią dwa osobne akty. Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Hrsg. von U. Panzer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 19/1. Den Haag 1984, s. 366—367. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 445—446. Zob. również: G. Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg—München 2001, s. 26—27; K. Gramer: „*Erlebnis*”. In: *Stuttgarter Hegel-Tage* 1970. Hrsg. von H.-G. Gadamer. (Hegel-Studien, Beih. 11). Bonn 1974, s. 574—575.



wiem chodzi o świadomość absolutnej świadomości, to zaznacza się problem związany z tym, że jeśli świadomość konstytuująca czas nie jest przedmiotem czasowym, to nie może być wewnętrznie spostrzeżona, nie może zostać uświadomiona w refleksji, ponieważ wszystko, co dane w refleksji, przybiera formę czasową<sup>36</sup>. Do absolutnej świadomości nie znajduje zastosowania refleksyjny model samoświadomości również dlatego, że absolutna subiektywność nie ma przedstawiającej struktury intencji (to, co intendujące — to, co intendowane)<sup>37</sup>. Gdyby absolutna świadomość była uświadamiana dzięki refleksji, to wymagałaby tym samym dalszej prezentującej świadomości i traciłaby absolutny charakter<sup>38</sup>. Refleksyjny model samoświadomości prowadzi do nieskończonego regresu, który czyni niemożliwym uświadomienie świadomości spełniającej aktualnie akty refleksji. Gdy samoświadomość jest rozumiana w modelu refleksyjnym, uświadomiona może być tylko świadomość tematyzowana, zreflektowana, nie zaś tematyzująca, reflektująca, jako że do uświadomienia świadomości tematyzującej wymagana jest dalsza reflektująca świadomość, która znów pozostaje nieuświadomiona, i tak w nieskończoność<sup>39</sup>. Sam Husserl tak to ujmuje: „Jeśli ktoś mówi: Każdy akt dochodzi do świadomości tylko przez skierowany nań akt ujęcia — to natychmiast powstaje pytanie o świadomość, w której ten akt ujęcia, sam będący wszakże treścią, jest uświadamiany, i nieskończony regres staje się nieunikniony”<sup>40</sup>. Można wprawdzie zatrzymać nieskończony regres, przyjmując, że ostateczna świadomość, w której są uświadamiane wszystkie inne formy świadomości, nigdy nie dochodzi do świadomości i tym samym pozostaje nieświadoma. Husserl rozważa taką możliwość, zastanawiając się nad tym, czy retencja nie doprowadza do świadomości pierwotnie nieświadomej praimpresji: „Jak się mają tu sprawy w przypadku początkowej fazy konstytuującego się przeżycia? Czy dane jest ono także tylko na podstawie retencji i byłoby »nieświadome«, gdyby reten-

<sup>36</sup> Zob. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*..., s. 196.

<sup>37</sup> Zob. M. Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*..., s. 531–532.

<sup>38</sup> Zob. R. Bernet, D. Lohmar: *Einleitung der Herausgeber*. In: E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*..., s. XXXIX–XL.

<sup>39</sup> Zob. M. Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*..., s. 543.

<sup>40</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*..., s. 119 (181).

cja się doń nie dołączyła? Trzeba tu powiedzieć: Faza początkowa może stać się obiektem tylko *po* swym przeminięciu (...) przez retencję i refleksję (*resp.* odtworzenie). Lecz gdyby była uświadamiana *tylko* przez retencję, wówczas niezrozumiałe byłoby, co nadaje jej wyróżniony charakter »teraz«<sup>41</sup>. Autor *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* dochodzi ostatecznie do wniosku, że retencja nie może być świadomością nieświadomej treści, którą dopiero doprowadzałaby do świadomości, ponieważ „niedorzecznością jest mówić o »nieświadomej« treści, która uświadamiana byłaby dopiero *ex post*”<sup>42</sup>.

Jak zatem absolutny przepływ może dochodzić do prezentacji, nie wymagając dalszej świadomości, w której byłby uświadamiany? W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserl odpowiada na to pytanie, mówiąc o samoprzejawianiu się absolutnego przepływu, samoprzejawianiu się, które ma wykluczać jego nieskończone podważanie: „Przepływ immanentnej świadomości konstytuującej czas nie tylko *jest*, lecz nadto jest ukształtowany w sposób tak osobliwy, a przecież zrozumiały, że koniecznie musi w nim zachodzić samoprzejawianie się przepływu, stąd zaś przepływ sam koniecznie musi dawać się uchwycić w (swym) płynięciu. Samoprzejawianie się przepływu nie wymaga jakiegoś drugiego przepływu, lecz konstytuuje się jako fenomen w sobie samym”<sup>43</sup>. Samoprzejawianie się przepływu można wyjaśnić za pomocą retencjonalnej intencjonalności podłużnej, w której są zatrzymywane fazy absolutnego przepływu, ale nie jako intencjonalny przedmiot, ponieważ retencja, w odróżnieniu od świadomości odtwórczej, nie jest świadomością uprzedmiotowiającą<sup>44</sup>. Otóż absolutna świadomość jest zarówno świadomością przedmiotów czasowych, jak i samej siebie, bo przysługuje jej podwójna intencjonalność retencjonalna: poprzeczna, która odnosi się do przedmiotów czasowych, i podłużna, która przybiera formę samoświadomości przepływu<sup>45</sup>. Samoprzejawianie się przepływu w intencjonalności podłużnej nastrocza jednak trudność: „To, co konstytuujące, i to, co konstytuowane — pisze Husserl — pokrywają się, choć naturalnie nie mogą się pokrywać pod każdym

<sup>41</sup> Ibidem, s. 119 (180–181).

<sup>42</sup> Ibidem, s. 119 (181).

<sup>43</sup> Ibidem, s. 83 (122).

<sup>44</sup> Zob. ibidem, s. 80–83 (117–123). Na temat retencjonalnej świadomości podłużnej zob. s. 221–223 niniejszej pracy.

<sup>45</sup> Zob. R. Bernet, D. Lohmar: *Einleitung der Herausgeber...*, s. XL.

względem. Fazy przepływu świadomości, w których fenomenalnie konstytuują się fazy tego samego przepływu świadomości, nie mogą być i nie są identyczne z tymi fazami ukonstytuowanymi. Tym, co się przejawia w momencie aktualności (*im Momentan-Aktuellen*) przepływu świadomości, są przeszłe w szeregu jego momentów retencjonalnych fazy przepływu świadomości<sup>46</sup>. W intencjonalności retencjonalnej mogą być zatem uświadamiane tylko przeszłe, już ukonstytuowane fazy przepływu, nie zaś jego czysta konstytuująca aktualność, ponieważ sama retencja — by się odwołać do Eugena Finka — musi być ujęta jako odterazniejszenie (*Entgegenwärtigung*) przeżycia, zatrzymanie go jako aktualnie minionego<sup>47</sup>. Komentując wypowiedź Husserla o samokonstytucji absolutnej subiektywności, Konrad Gramer wskazuje również inną trudność, jaką implikuje pojęcie samoprzejawiania się przepływu. Jeżeli mówimy, że to, co konstytuujące, nie pokrywa się pod każdym względem z tym, co ukonstytuowane, to powinniśmy zrezygnować z mówienia o samoprzejawianiu się przepływu, ponieważ w przepływie przejawia się wprawdzie przejaw przepływu, ale sam przepływ, w którym się ten przejaw przejawia, nie może się przejawiać; w przeciwnym bowiem razie dochodziłoby do nieskończonego regresu konstytuujących stopni świadomości<sup>48</sup>. Dlatego, zdaniem Gramera, należałoby powiedzieć, że absolutny przepływ się nie przejawia, pozostaje anonimowy i tym samym nie może być dostrzeżony przez żaden ukonstytuowany przez niego akt<sup>49</sup>. Sam Husserl, mając na uwadze anonimowość absolutnego przepływu, w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* pisze: „Nie możemy powiedzieć nic ponad to: Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak *według tego, co ukonstytuowane* [...]. Jest absolutną subiektywnością i posiada absolutne własności czegoś, co obrazowo da się określić jako »przepływ«, co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym praźródłem, »teraz«. W przeżyciu aktualności mamy punkt praźródła i kontinuum momentów pogłosowych. Dla tego wszystkiego brak nam słów”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917)..., s. 83 (122–123).

<sup>47</sup> Zob. E. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, s. 22–26.

<sup>48</sup> Zob. K. Gramer: „*Erlebnis*”..., s. 588.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917)..., s. 75 (111).

Mamy tu do czynienia z anonimowością samego przepływu konstytuującego czas (anonimowością absolutnej subiektywności), anonimowością, która nigdy nie może być zniesiona i jako taka zasadniczo różni się od anonimowości przenikającej całe nasze konstytuujące życie w nastawieniu naturalnym, anonimowości, którą możemy przezwyciężyć, zmieniając nastawienie z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne. Należałoby tym samym za Gerdem Brandem i Klausem Heldem odróżnić dwa znaczenia anonimowości<sup>51</sup>. W pierwszym znaczeniu, już omówionym w prezentowanej pracy, anonimowość oznacza sposób spełniania konstytucyjnych dokonań subiektywności w naturalnym nastawieniu, sposób, jakim jest ich samozapomnienie<sup>52</sup>. Dla podmiotu istniejącego w świecie konstytuujące dokonania jego własnej subiektywności pozostają zakryte, a ograniczenia naturalnego nastawienia można przekroczyć na drodze transcendentalno-refleksyjnego namysłu w formie redukcji fenomenologicznej. Anonimowość zaś w drugim znaczeniu, jako istotowy rys absolutnej, konstytuującej czas subiektywności, oznacza granicę transcendentalnego poznania i jest rozumiana w sensie nieuprzedmiotowialności tej subiektywności, która w swym funkcjonowaniu nie może być przedmiotem samej siebie i jako taka wymyka się obiektywizującym aktom refleksji. Odsłonięta dzięki redukcji transcendentalno-fenomenologicznej subiektywność pozostaje zatem w swych najgłębszych warstwach anonimowa, ponieważ jako transcendentalny absolut jest źródłem refleksji i za pomocą refleksji nie może być uświadomiona.

Sam Husserl był świadom trudności, jakie implikuje anonimowość absolutnego przepływu, trudności, które prowadzą bądź do nieskończonego regresu, bądź do założenia nieświadomej świadomości i stanowią przeszkodę w naukowym opisie absolutnej świadomości. W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* trudność ta zostaje sformułowana jako pytanie o możliwość uchwycenia absolutnego przepływu: „Każdy czasowy przejaw roztopia się (...) w (...) przepływie. Samej świadomości

<sup>51</sup> Zob.: G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 24, 62 (przypis 1), 64 (przypis 2); K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 120–121.

<sup>52</sup> Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks* (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. In: *Husserliana — Dokumente*. Bd. 2/1. Dordrecht—Boston—London 1988, s. 15.

jednakże, w której to wszystko się roztopia, nie mogę znów spostrzegać. Jako spostrzeżona bowiem byłaby znów czymś czasowym i odsyłałaby do konstytuującej świadomości takiego samego typu, i tak *in infinitum*. Powstaje zatem pytanie, skąd wiem o konstytuującym przepływie”<sup>53</sup>. To samo pytanie Husserl stawia ponownie w *Die Bernauer Manuskripte...*, a także w *Die C-Manuskripte...* i można je uznać za fundamentalny problem fenomenologicznej koncepcji absolutnej, konstytuującej czas świadomości<sup>54</sup>.

W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserl unika założenia nieświadomej świadomości oraz nieskończonego regresu, przyjmując praświadomość w sensie wewnętrznej świadomości rozumianej nie jako świadomość uprzedmiotowiająca, jak w *Badaniach logicznych*, lecz jako „nieprzedmiotowe posiadanie świadomości samego aktu przy jego spełnianiu”<sup>55</sup>. „Niedorzecznością jest — pisze Husserl — mówić o »nieświadomej« treści, która uświadamiana byłaby dopiero *ex post*. Świadomość z konieczności jest świadomością w każdej ze swych faz. Tak jak faza retencjonalna uświadamia (fazę) poprzednią, nie czyniąc jej przedmiotem, tak też pradata uświadomiona jest — i to w swoistej formie »teraz« — nie będąc niczym przedmiotowym. Właśnie ta praświadomość jest tym, co przechodzi w modyfikację retencjonalną (...): gdyby [świadomość] ta nie była obecna, nie dałaby się pomyśleć także retencją; retencja treści nieświadomej jest niemożliwa”<sup>56</sup>. Praświadomość — jak zauważa Iso Kern — nie stanowi „drugiego aktu (który sam znów przez trzeci akt byłby spostrzegany, itd.), lecz jest wewnętrznym momentem każdego intencjonalnego aktu, każdego intencjonalnego przeżycia samego, momentem, przez który to przeżycie jest nieprzedmiotowo (nie na sposób uchwycenia) świadome siebie”<sup>57</sup>. Sam Husserl pisze następująco: „Każdy akt jest świadomo-

<sup>53</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917)..., s. 111 (167).

<sup>54</sup> Zob.: E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18)..., s. 225; Idem: *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934)..., s. 7. Zob. również I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 17–116.

<sup>55</sup> L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl*. „Husserl Studies” 1998, Vol. 15, s. 78.

<sup>56</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917)..., s. 119 (181).

<sup>57</sup> I. Kern: *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl*. In: *Husserl-Symposion*. Mainz 27.6./4.7.1988. Hrsg. von G. Funke. (Akademie der Wissenschaften



ścią czegoś, lecz każdy akt jest też świadomy. Każde przeżycie jest »doznane«, jest immanentnie »spozrzeżone« (świadomość wewnętrzna), choć naturalnie nie każde jest uznane w bycie, domniemane (spozrzeżać nie znaczy tu domniemając, być zwróconym ku [czemuś] i uchwytować). (...) Każde »przeżycie« w ścisłym sensie jest wewnętrznie spozrzegane. Lecz świadomość wewnętrzna nie jest w tym samym sensie »przeżyciem«. Sama nie jest znów wewnętrznie spozrzegana”<sup>58</sup>. W ten sposób unikamy zarazem nieskończonego regresu samouświadamiania absolutnej świadomości: „Jeśli (...) każda treść sama w sobie i z konieczności jest »praświadoma«, to pytanie o jakąś dalszą świadomość prezentującą jest pozbawione sensu”<sup>59</sup>.

Husserl wykazuje zatem, że praświadomość (nieprzedmiotowa świadomość aktu podczas jego spełniania) poprzedza refleksję<sup>60</sup>. Co więcej, ta przedrefleksyjna samoświadomość warunkuje możliwość samej refleksji. W *Ideach II* czytamy: „Jestem (...) tylko o tyle przedmiotem samego siebie, że mam »samoświadomość«, chociaż nie dokonuję refleksji. Gdybym jej nie miał, nie mógłbym również reflektować”<sup>61</sup>. Objasniając relację między praświadomością i refleksją, Liangkang Ni zauważa, że „refleksja zakłada praświadomość i w tym sensie jest od niej zależna, ale nie odwrotnie”<sup>62</sup>. Każde przeżycie bowiem może być uprzedmiotowione w refleksji tylko po swym spełnieniu — jest wstępnie dane refleksji i jako takie — świadome samego siebie, zanim zostanie poddane refleksyjnej analizie. W *Ideach I* Husserl zaznacza, że to, co w refleksji „spozrzeżeniowo uchwycone, charakteryzuje się zasadniczo jako coś, co nie jest i trwa w zasięgu spozrzegającego spojrzenia, lecz już było, zanim się owo spojrzenie ku niemu zwróciło. »Wszelkie przeżycia są świadome«; specjalnie w odniesieniu do przeżyć intencjonalnych znaczy to zatem, że są nie tylko świadomością czegoś i jako ta świadomość istnieją nie tylko wtedy, gdy same są obiektami świadomości dokonującej refleksji,

und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1989, Nr. 3]. Mainz 1989, s. 53.

<sup>58</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*..., s. 126–127 (195).

<sup>59</sup> Ibidem, s. 119 (182).

<sup>60</sup> Zob. L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl...*, s. 78.

<sup>61</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 4. Den Haag 1952, s. 318.

<sup>62</sup> L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl...*, s. 86.



lecz i wtedy, gdy jeszcze nie są poddane refleksji, są już obecne jako »tło« i tym samym jako zasadniczo gotowe do tego, by być spostrzegany*mi*, spostrzegany*ymi* zrazu w sensie analogicznym jak rzeczy niezauważone w polu naszego widzenia zewnętrznego»<sup>63</sup>.

Twórca fenomenologii nie przyznał jednak samoświadomości nierefleksyjnej charakteru poznania, twierdząc, że jedynym źródłem wiedzy o subiektywności jest refleksja<sup>64</sup>. Skoro jednak nierefleksyjna samoświadomość nie ma charakteru poznania, można powiedzieć, że wprowadzenie praświadości nie rozstrzyga kwestii, skąd wiemy o absolutnym przepływie. Jeżeli zaś refleksja jest jedynym źródłem poznania przeżyć, a refleksyjny model samoświadomości prowadzi do nieskończonego regresu, to rodzi się wątpliwość, czy absolutna świadomość wskutek swej anonimowości nie pozostaje jedynie założeniem transcendentального poznania, założeniem, które nie daje się fenomenologicznie wykazać. Klaus Held wątpliwość tę określa jako paradoks anonimowości żywej obecności, paradoks, który polega na tym, że żywa obecność może wprawdzie zostać ujawniona tylko za pomocą refleksji, ale w swej istocie, w swym praimpresjonalnym rdzeniu nigdy nie jest refleksji dana, a samo mówienie o jej paradoksalności czy zagadkowości okazuje się niefenomenologiczną konstrukcją<sup>65</sup>. W tym kontekście Józef Czarkowski pisze: „W związku z tym pojawia się wątpliwość, czy takie ujęcie jest zgodne z fenomenologiczną postawą zabraniającą uznawania istnienia czegokolwiek, co nie daje się wykazać w odpowiednim fenomenologicznym doświadczeniu. I co ważniejsze, czy nie dochodzimy w ten sposób do paradoksalnej sytuacji, że to, co miało się cechować apodyktyczną oczywistością, absolutną niepowątpiewalnością, tj. *ego sum*, ma charak-

<sup>63</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 95 (134).

<sup>64</sup> Thomas Seebohm oraz Stanisław Judycki zauważają, że w fenomenologii Husserla samoświadomość nierefleksyjna stanowi odpowiednik Ingardenowskiej intuicji przeżywania, przy czym Husserl, w przeciwieństwie do Ingardena, twierdził, że w przeżywaniu (*Durchleben*) nie dochodzi do żadnego poznawczego uchwycenia. Zob.: T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 128 (przypis 101); S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 186 (przypis 32), 188. Zob. również J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentальной Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 98–104. Na temat Ingardenowskiej intuicji przeżywania zob. R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971, s. 357–380.

<sup>65</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 118–122.

ter rekonstrukcyjny, okazuje się czymś anonimowym, w ścisłym sensie świadomościowo niedostępnym i tylko zakładanym”<sup>66</sup>. Z kolei Heinz Hülsmann idzie jeszcze dalej, twierdząc, że anonimowość jako granica racjonalności fenomenologii czyni metodę samej fenomenologii problematyczną<sup>67</sup>. Czy jednak istotnie anonimowości absolutnej świadomości nie da się pogodzić z fenomenologiczną zasadą wszelkich zasad?

### **Egologiczny zwrot w fenomenologii a problem apodyktyczności i nieadekwatności absolutnej subiektywności**

Tym, co nie podlega refleksyjnej obiektywizacji i pozostaje anonimowe, jest w fenomenologii nieegologicznej czysta aktualność przepływu konstytuującego czas, a w fenomenologii egologicznej — zakryte, funkcjonujące we wszystkich noetyczno-noematycznych dokonaniach pra-Ja, to znaczy ostatecznie funkcjonujące Ja (*letztfungierendes Ich*) wraz z niedającą się od niego oddzielić warstwą przed-Ja. Po zwrocie egologicznym w centrum rozważań fenomenologicznych pozostaje relacja, jaka zachodzi między dwoma warstwami konstytuującymi wszelki byt, warstwami stojąco-płynącej terażniejszości: warstwą pra-Ja oraz warstwą przed-Ja. Już w wykładach *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/1911) niemiecki filozof dochodzi do transcendentальной egologii i poszerza obszar badań fenomenologicznych, włączając weń problematykę transcendentального Ja i dystansując się tym samym od reprezentowanej w *Badaniach logicznych* oraz w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* fenomenologii nieegologicznej, w której ramach świadomość i samoświadomość funkcjonują bez Ja. W *Ideach I* przepływ konstytuujący czas jest nazwany strumieniem przeżyć, a jego forma obejmuje koniecznie „wszystkie przeżycia pewne-

<sup>66</sup> J. Gzarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 104.

<sup>67</sup> Zob. H. Hülsmann: *Der Systemanspruch der Phänomenologie E. Husserls*. „Salzburger Jahrbuch für Philosophie” 1963, Bd. 7, s. 182.

go czystego Ja”<sup>68</sup>. Sam strumień dochodzi do prezentacji w sobie właściwy sposób, „mianowicie w postaci »nieograniczoności w przedłużaniu« (»Fortgang«) immanentnych ujęć naocznych”<sup>69</sup>. Strumień uchwytyjemy nie jako pojedyncze przeżycie, lecz jako ideę, której treść nigdy nie dochodzi do adekwatnego ujęcia i dlatego idea ta nosi nazwę idei w sensie Kantowskim. Sam Husserl pisze: „Jest właśnie szczególnym rysem ideacji stanowiącej ujrzenie Kantowskiej »idei«, ideacji, która dlatego nie rości sobie pretensji do naocznej oczywistości (*Einsichtigkeit*), że adekwatne określenie jej treści — tutaj strumienia przeżyć — jest nieosiągalne”<sup>70</sup>. Inga Römer zwraca uwagę na fakt, że Husserl w *Ideach I* akcentuje zasadniczą nieokreśloność strumienia przeżyć, który jako otwarta całość nigdy nie może osiągnąć adekwatnej prezentacji i dlatego nie chodzi już jedynie — jak w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* — o wyjaśnienie prezentacji początkowej fazy świadomości konstytuującej czas, lecz o zrozumienie jedności strumienia jako „otwartej całości w nieskończonym ruchu wypełnienia”<sup>71</sup>.

Motyw tej fenomenalnej otwartości przepływu przeżyć, otwartości, niedającej się zasadniczo wypełnić naocznością, dochodzi do głosu w szczególności w *Rękopisach z Bernau...*, w których Husserl świadomość konstytuującą czas nazywa prastrumieniem czy prapoclosem, w odróżnieniu od strumienia konkretnych przeżyć w czasie immanentnym. Prastrumień jest traktowany jako żywa obecność *in statu nascendi* i jako taki pozostaje otwarty, musi być wypełniany zawsze na nowo, nigdy nie osiągając zamkniętej, danej adekwatnie całości<sup>72</sup>. Ten dynamiczny proces nie ma początku, a koniec pozostaje niewypełniony, mamy jedynie początek rozważania: znajdujemy się każdorazowo w środku prapoclose, wybierając jakąś jego fazę<sup>73</sup>. W *Rękopisach z Bernau...* Husserl analizuje różne warianty samoświadomości prastrumie-

<sup>68</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 184 (259).

<sup>69</sup> Ibidem, s. 185 (260).

<sup>70</sup> Ibidem, s. 186 (261–262).

<sup>71</sup> Zob. I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 64.

<sup>72</sup> Zob. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)...*, s. 4–49. Zob. I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 66–86.

<sup>73</sup> Zob. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)...*, s. 28.

nia<sup>74</sup>, ale ostatecznie potwierdza stanowisko, jakie zajmował w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*: nie jest możliwe refleksyjne ujęcie świadomości konstytuującej czas. Wszelka refleksja to akt obiektywizujący: czyniąc prapocess tematem refleksji, nie przeżywam go już, lecz uprzedmiotowiam, zakrywając go w jego rdzeniu, a to oznacza, że sam prapocess wymyka się refleksji, zawsze ją wyprzedza. Dynamika żywej obecności ześrodkowuje się przy tym wokół Ja, które nie jest wytworem refleksji, lecz żywym Ja i pozostaje — analogicznie jak prastrumień — anonimowe, nieuprzedmiotowialne w refleksji. „Ja właściwie nie powinno nazywać się Ja, nie powinno w ogóle się nazywać, ponieważ staje się wtedy już przedmiotem. Jest bezimienne (...)”<sup>75</sup>. W *Rękopisach C...* Husserl uściśla swe wcześniejsze wywody na temat anonimowości Ja, zaznaczając, że nie chodzi o Ja w zwykłym sensie, lecz o pra-Ja czy ostatecznie funkcjonujące Ja, które na żadnym poziomie refleksji nie może zostać odsłonięte, a mówiąc o zwykłym Ja, mamy na uwadze ukonstytuowany twór ostatecznie funkcjonującego Ja<sup>76</sup>. Owo pra-Ja określone jako „pierwotny biegun”, jako „źródłowo funkcjonujące Ja” jest anonimowe<sup>77</sup>. „Funkcjonowanie i funkcjonujące Ja [...], gdy jest ono źródłowo żywe, pozostaje zakryte, niematyczne”<sup>78</sup>.

Anonimowo funkcjonujące Ja poprzedza wszelkie refleksyjnie zobiektywizowane Ja. W *Ideach II* czytamy, że „Ja ukonstytuowane w refleksji wskazuje poza siebie na pewne inne”<sup>79</sup>. Wszelka refleksja implikuje rozdwojenie Ja na Ja reflektowane, poddane refleksji, tematyczne, i Ja niepoddane refleksji, anonimowo funkcjonujące<sup>80</sup>. „Należy (...) zauważyć — pisze Husserl w *Ideach II* — że

<sup>74</sup> Na ten temat zob. I. Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur...*, s. 66–78.

<sup>75</sup> E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)...*, s. 277–278.

<sup>76</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 2, 16.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>79</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 252. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. 353–354.

<sup>80</sup> Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 262–263; Idem: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg.

wszędzie trzeba (...) odróżnić to, co uprzedmiotowione, i co »pierwotnie« nie uprzedmiotowione, np. spostrzeżone i spostrzegające, czyste Ja. Ale bez względu na to, jak dalece wyraża się przez to fenomenologiczna przemiana co do *cogito*, które raz jest nie poddanym refleksji, pierwotnym *cogito*, pewnym *cogito* owego pierwotnie spełniającego (je) czystego Ja, a innym razem poddanym refleksji, a więc istotnie przemienionym, intencjonalnym obiektem albo tym *medium* nowego aktu, poprzez które spełniające (akt) Ja uchwytuje spełnienie dawnego aktu: to przecież jest oczywiste, dzięki następnej refleksji wyższego stopnia, że jedno i drugie czyste Ja naprawdę jest to samo, tylko właśnie raz dane, drugi raz nie dane, albo w wyższej refleksji raz zwyczajnie dane, drugi raz dane w sposób w wyższym stopniu pośredni<sup>81</sup>. Chodzi zatem o jedno i to samo Ja, które odnosi się do samego siebie i jest świadome swej identyczności, dzięki czemu unikamy nieskończonego regresu refleksji: to samo Ja rozdwa się, rozdwojenie Ja nie prowadzi do nowego Ja, lecz do tego samego, identycznego z sobą<sup>82</sup>.

Refleksja jako samoprezentacja w sensie spostrzeżenia immanentnego stanowi zawsze „spostreżenie po” (*Nachgewahren*)<sup>83</sup>. W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* czytamy: „Jeśli ujmijemy (...) spostrzeżenie jako akt refleksji, w którym dokonuje się prezentacja jedności immanentnych, to zakłada on, że coś jest już ukonstytuowane — i utrzymywane retencjonalnie — ku czemu można spoglądać wstecz: wtedy spostrzeżenie następuje po tym, co spostrzeżone, i nie jest z nim równoczesne”<sup>84</sup>. Refleksja jako *Nachgewahren* kieruje się na to, co się już spełniło, co już przeminęło, a w efekcie to, co daje się opisać i uchwycić w refleksji, nie jest pramodalną terażniejszością, przy czym pramodalna terażniejszość już przed refleksją ulega odterażnieniu w formie retencjonalno-protencjonal-

---

von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 89—90.

<sup>81</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 2, s. 101—102 (144)

<sup>82</sup> Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 90—91. Zob. L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 193—194.

<sup>83</sup> Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 89; Idem: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 262—263.

<sup>84</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)...*, s. 110 (165).

nej modyfikacji, która umożliwia wszelką refleksję, ponieważ w refleksji dochodzi do prezentacji już ukonstytuowanych, trwających jedności immanentnych<sup>85</sup>. Tylko dlatego, że właśnie miniona praimpresjonalna terażniejszość jest zatrzymywana w retencji, mogę na nią skierować akt refleksji. Wszelka refleksja jako „sposstrzeżanie po” dokonuje się później niż praimpresjonalna terażniejszość, następuje po jej przeminięciu, i jako taka czyni przedmiotem retendowaną obecność. I odwrotnie, jeżeli praimpresjonalna obecność stale wyprzedza refleksję, to obecność ta w samej refleksji jest zarazem antycypująco protendowaną obecnością, nie zaś obecnością daną, obecnością stale odsyłaną w przyszłość<sup>86</sup>. W języku fenomenologii egologicznej oznacza to, że Ja reflektujące, to znaczy Ja spełniające akty refleksji, w spełnianiu swych aktów pozostaje w ukryciu, jest anonimowe, jako że spełniając jakiś akt, nie może jednocześnie uczynić go przedmiotem refleksji, tak że akt ten jest ujmowalny jedynie po spełnieniu. Dlatego nie jest możliwe refleksyjne ujęcie aktualnie spełniającego akty Ja — owo Ja jest ujmującym spojrzeniem i wymyka się refleksji, Ja nie może być jednocześnie podmiotem i przedmiotem refleksyjnego ujęcia, a owa niemożliwość wpływa z istoty samej refleksji. Ja reflektujące jest świadomością uprzedmiotowiającą, ponieważ spełniając akt, czyni dopiero co ukryte Ja intencjonalnym przedmiotem, kierując się na jego już spełnione akty<sup>87</sup>. Samo Ja reflektujące może zostać odsłonięte na wyższym stopniu refleksji, doznając przemiany w Ja tematyczne, ale wówczas staje się przedmiotem nowego, ukrytego, anonimowego Ja reflektującego, w konsekwencji zatem na żadnym poziomie refleksji nie można przezwyciężyć anonimowości Ja aktualnie spełniającego akty refleksji. Stąd wniosek, że „Ja-spełniacz w spełnianiu swych aktów pozostaje zawsze ukrytym Ja”<sup>88</sup>.

Sama refleksja transcendentalsa pozostaje w żywiole nieprzezwycięzalnej anonimowości. *Epoché* stanowi moment refleksji transcendentalsa, ponieważ dzięki tej refleksji opuszczamy sferę nastawienia naturalnego, wydobywając świadomość konstytu-

<sup>85</sup> Zob.: S. J u d y c k i: *Intersubiektywność i czas...*, s. 189–191; G. B r a n d: *Welt, Ich und Zeit...*, s. 61–75.

<sup>86</sup> Posługując się terminologią Jacques’a Derridy, można powiedzieć, że praimpresjonalna obecność podlega źródłowemu opóźnieniu. Zob. J. Derrida: *Introduction*. In: E. Husserl: *L’origine de la géométrie*. Trad. J. Derrida. Paris 1962, s. 169–171. Źródłowe opóźnienie oddawałoby sens anonimowości praimpresjonalnej obecności.

<sup>87</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 90.

<sup>88</sup> L. L a n d g r e b e: *Husserls Abschied vom Cartesianismus...*, s. 193.



jącą świat z naturalnego ukrycia. Refleksja transcendentalna równoważna przeprowadzeniu *epoché* jest przy tym refleksją pierwszego stopnia. Odsłonięta za pomocą refleksyjnej *epoché* świadomość konstytuująca podlega tematyzowaniu ze względu na proces konstytucji świata, ale sam tematyzujący czyn Ja spełniającego *epoché*, Ja fenomenologizującego, pozostaje anonimowy i może być tematyzowany za pomocą refleksji transcendentalnej drugiego stopnia<sup>89</sup>. Innymi słowy, Ja refleksji transcendentalnej pierwszego stopnia znosi anonimowość życia transcendentalnego konstytuującego świat, ale samo pozostaje w swym funkcjonowaniu anonimowe i może być odsłanianie w refleksji drugiego stopnia, to znaczy za pomocą wyższego refleksjującego Ja, które ze swej strony okazuje się także anonimowe — zgodnie z zasadą, że w odniesieniu do tematycznie ujętego Ja należy stale odnajdować anonimowe, refleksjujące Ja. Zachodzi jednak zasadnicza różnica między refleksją transcendentalną pierwszego stopnia, równoważną dokonaniu redukcji fenomenologicznej, a wyższymi stopniami refleksji transcendentalnej. Ja dokonujące redukcji fenomenologicznej w formie transcendentalno-refleksyjnego namysłu nad sobą samym znosi anonimowość procesu transcendentalnej konstytucji świata, pozostając zarazem w swym tematyzującym czynie anonimowe, podczas gdy wyższe stopnie refleksji transcendentalnej tematyzują dopiero co anonimowe Ja, nie znosząc jednak anonimowości ostatecznie funkcjonującego Ja, czyli Ja stale wyprzedzającego refleksję, stale niezobiektywizowanego. Ostatecznie funkcjonujące Ja nie może stać się przedmiotem dla innego Ja i musi być rozumiane — jak podkreśla Klaus Held — jako takie Ja, poza którym spojrzenie refleksyjne nie może odnaleźć konstytutywnie bardziej pierwotnego Ja<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> W związku z tymi dwoma typami refleksyjnej tematyzacji Husserl w rękopisie badawczym z 1930 roku odróżnia od fenomenologii pierwszego stopnia fenomenologię wyższego stopnia, to znaczy fenomenologię fenomenologii, której przedmiotem jest Ja fenomenologizujące i jego życie. Zob. E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion...*, s. 176–178. Husserl kreśli jedynie ideę fenomenologii fenomenologii, ograniczając się do kilku wskazówek w tej kwestii. Program fenomenologii fenomenologii opracował systematycznie jego uczeń i asystent Eugen Fink w *VI. Cartesianische Meditation*. Szerzej na ten temat zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht—Boston—London 2002.

<sup>90</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 149. Zob. s. 261–262 niniejszej pracy.

Ostatecznie funkcjonujące Ja pozostaje zawsze Ja ukrytym, aczkolwiek nietematycznie świadomym siebie. Dlatego nie może być refleksyjnie uświadamiane w swej praimpresjonalnej samoobecności, wyprzedza refleksję, i jako takie jest rozpoznawalne jako antycypowane w protencji. Klaus Held, analizując fenomen anonimowości „Ja funkcjonuję”, wskazuje „nieznaność” owego Ja implikowaną w jego refleksyjnie protendowanym charakterze. Funkcjonujące w sposób zakryty we wszelkich dokonaniach świadomościowych Ja jest w refleksyjnej samoobecności protendowane, ale nie w taki sposób, aby owa protencja mogła kiedyś przejść w praimpresjonalną obecność, ponieważ protendowana refleksyjnie „nieznaność” ostatecznie funkcjonującego Ja nigdy nie może być zniesiona<sup>91</sup>. Refleksja transcendentna — jak wszelka refleksja — implikuje tym samym nierównoczesność ujmującego spojrzenia i ujmowanego przedmiotu, dystans czasowy między Ja reflektującym a Ja reflektowanym. Mając na uwadze to rozdwojenie Ja, tę różnicę czasową między nimi, Husserl zaznacza, że jako ostatecznie funkcjonujące Ja, poprzedzam nie tylko to, co nie jest Ja, lecz także samego siebie jako zobiektywizowane Ja<sup>92</sup>. Ostatecznie funkcjonujące Ja nie jest nigdy sobie dane w formie samorefleksji, lecz wstępnie dane jako pierwotny fakt<sup>93</sup>. Dla refleksji pozostaje ono niedostępne, ale to właśnie w refleksji rozpoznajemy, że pierwotne, nietematyczne Ja poprzedza wszelkie zobiektywizowane, tematyczne Ja. Tak więc natrafiamy na granicę refleksji: jest nią anonimowość ostatecznie funkcjonującego Ja czy pra-Ja, ostateczna anonimowość ugruntowana w istocie refleksji i wyrażająca niemożliwość odsłonięcia owego Ja, niemożliwość uczynienia go Ja reflektowanym (przedmiotem) dla jakiegoś wyższego Ja reflektującego. Ostateczny „spełniacz” aktów może być refleksyjnie doświadczany tylko w skutkach swych konstytucyjnych dokonań, nie zaś w samych tych dokonaniach, mimo że właśnie w spełnianiu konstytucyjnych dokonań wyraża się jego identyczność<sup>94</sup>. Ta identyczność samego spełniania przeżyć nie

<sup>91</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 132. Zob. również S. Judd: *Intersubiektywność i czas...*, s. 188.

<sup>92</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 2: 1921–1928*. Hrsg. von I. Kern. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 14. Den Haag 1973, s. 432. Zob. również: S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*. Dordrecht 2006, s. 217–222; S. Miceli: *Überschüsse der Erfahrung...*, s. 96.

<sup>93</sup> Zob. G. Brand: *Welt, Ich und Zeit...*, s. 73–74.

<sup>94</sup> Zob. L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus...*, s. 201.

ma charakteru czegoś trwającego w czasie, nie znajdujemy w niej niczego przedmiotowego i nie jest też efektem syntezy identyfikacji, ponieważ wszelka synteza zakłada już funkcjonowanie mojego Ja.

Przypomnijmy, że w *Die C-Manuskripte...* Husserl rozpoznaje w strukturze żywej obecności obok warstwy pra-Ja również warstwę obcego Ja hyletycznego podłoża (*Urhyle*), zadając pytanie, jak te dwie warstwy: egotyczna i przedegotyczna, są uświadamiane. Jedynie w abstrakcyjnym porządku rozpatrywania pra-Ja i przed-Ja mogą zostać odróżnione i być rozpatrywane dla siebie, natomiast konkretnie widziane stanowią jedność, tak że nie dochodzi do podwojenia anonimowości na anonimowość pra-Ja i anonimowość przed-Ja. Samo praźródło w swych dwóch konstytuujących wszelki byt warstwach pozostaje anonimowe i „jest — jak komentuje Ludwig Landgrebe — poza tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne, poza tym, co subiektywno-obiektywne, tym, co duchowe, i tym, co materialne, poza formą i materiałem”<sup>95</sup>. Rozróżnienia te bowiem — objaśnia Landgrebe — są określeniami refleksyjnymi, jak to pokazał Kant w rozdziale *Krytyki czystego rozumu: O dwuznaczności pojęć refleksyjnych...*, a żywa obecność nie poddaje się refleksji<sup>96</sup>.

Jeżeli chodzi o przedegotyczną warstwę świadomości, to jako praźródło konstytuujące wszelki byt pozostaje ona — podobnie jak pra-Ja — zakryta dla refleksji. *Prahyle* o tyle należy do stojąco-płynącej teraźniejszości, o ile nie jest przeszłym zdarzeniem, lecz stanowi początek wszelkiej konstytutywnej genezy. Jako prapoczątek, nie ma charakteru czasowego; ma raczej sens pierwotnego czasowienia. Pytanie o to, jak warstwa *prahyle* jest uświadamiana, sprowadza się w istocie do pytania o możliwość fenomenologii nieświadomości. Skąd wiemy o nieświadomej warstwie przed-Ja? Jak tematyzować pusty horyzont, z którego jeszcze nic się nie wyłania? Co możemy powiedzieć o nocy nieświadomości, zanim wyjdzie z niej pobudzające Ja światło? Bez wątpienia, warstwa przed-Ja nie jest bezpośrednio dana, lecz uświadamiana tylko w kierującym się wstecz spojrzeniu. Warstwa przed-Ja jako najniższa warstwa świadomości jest rekonstruowana jako

<sup>95</sup> L. Landgrebe: *Das Problem der passiven Konstitution*. In: Idem: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 85.

<sup>96</sup> Zob.: ibidem; L. Landgrebe: *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*. Tłum. B. Markiewicz. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 103–105.

ostateczne źródło genezy, to znaczy jej odsłonięcie wymaga genetycznej analizy — stopniowego schodzenia w dół łańcucha genetycznych wskazywań aż do prapoczątku, jakim jest *prahyle*. Przed-Ja pozostaje skryte w historii mojej świadomości jako jej praustanawiający początek i należy do niedającego się wypełnić pustego horyzontu<sup>97</sup>. Warstwa przed-Ja nie jest jednak wstępnym stopniem anonimowo funkcjonującego pra-Ja, lecz powstałego Ja, Ja jako bieguna pobudzeń i reakcji, w przeciwnym razie musieliśmy uznać, że pra-Ja ma swą historię, swą genezę. Ja stanowiące biegun pobudzeń i reakcji nie może być utożsamione z pra-Ja, ponieważ jest apercypowanym Ja i jako takie zakłada apercypujące pra-Ja<sup>98</sup>. Apercypowane Ja podlega genezie, w której mają udział świadomościowe pobudzenia i aktywne reakcje na te pobudzenia, a jego konstytucja jest efektem współdziałania pra-Ja i przed-Ja jako dwóch warstw konstytuujących wszelki byt. Innymi słowy, Ja jako biegun pobudzeń i reakcji jest ukonstytuowanym Ja, zakładającym pierwotnie funkcjonujące Ja: Ja, aktywnie reagując na pobudzenia wychodzące ze sfery tego, co przedafektywne, ze sfery pierwotnej zmysłowości, konstytuuje się jako trwałe i stałe Ja we wszystkich swych dokonaniach. Samo zaś pra-Ja nie jest apercypowaną jednością, lecz pierwotnie funkcjonującym Ja, które poprzedza apercypowane (tematyczne) Ja, a jeżeli Husserl mówi, że pra-Ja wymaga pobudzenia, aby mogło funkcjonować, to ma na uwadze *prahyle*, czyli pierwotnie konstytuujące pobudzenie jako praczasujące, odróżnione od pobudzeń w immanentnym czasie uczasowionych<sup>99</sup>. Te ostatnie są świadomościowymi bodźcami, które rozbudzają aktywność Ja, uczestnicząc w konstytucji jego osobowego charakteru. Ostatecznie funkcjonujące Ja należy więc odróżnić od Ja jako bieguna pobudzeń i reakcji, a poziom pobudzeń i reakcji — od pierwotnej zmysłowości w sensie przed-Ja<sup>100</sup>.

Shigeru Taguchi kładzie nacisk na to, że pra-Ja stanowi nietematyczne założenie wszelkiej wiedzy, a więc również wiedzy o genezie, i dlatego wiedzotwórcza rekonstrukcja przed-Ja zakłada pra-Ja: przed-Ja poprzedza oraz umożliwia genezę wyższych warstw świadomości i jest rekonstruowane jako początek konsty-

<sup>97</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 119.

<sup>98</sup> Zob. *ibidem*, s. 121.

<sup>99</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*..., s. 187. Zob. S. Micali: *Überschüsse der Erfahrung*..., s. 216.

<sup>100</sup> Zob. s. 244, 262–263 niniejszej pracy.

tutywnej genezy, a rekonstrukcja ta zakłada oczywistość pra-Ja, które funkcjonuje zawsze już przed wszelką rekonstrukcją<sup>101</sup>. Genetyczną rekonstrukcję różnych warstw świadomości, aż do prastanowienia, umożliwia to, że porządek oczywistości jest pierwszy względem porządku genezy, i to zarówno genezy naturalnej, jak i genezy transcendentalnej. Z punktu widzenia naturalnego swą genezę mają i Ziemia, i człowiek, przy czym Ziemia jest jednym z wielu ciał w kosmosie, a człowiek — to mało znaczące zdarzenie<sup>102</sup>. Z transcendentalnego punktu widzenia sprawy przedstawiają się odwrotnie. Jeżeli mówimy, że człowiek stopniowo się rozwijał, a ludzki gatunek ma swą genezę i nie zawsze istniał, to zakładamy czas obiektywny. Skoro zaś czas obiektywny konstytuuje się w mnie, wszelki porządek czasowy zakłada co do obowiązywania moją żywą terażniejszość, moje „Ja jestem”<sup>103</sup>. Również w odniesieniu do genezy transcendentalnej musimy założyć pra-Ja jako „nosiciela wszelkich czasowień (*Zeitigungen*) i czasów, wszelkich jedności bytowych, wszelkich światów”<sup>104</sup>. Transcendentalna geneza jest moją genezą i jako moja geneza zakłada nosiciela wszelkiego obowiązywania, czyli pra-Ja, w którym jest intencjonalnie implikowana i na którego podstawie może być eksplikowana<sup>105</sup>.

Nasuwa się pytanie rozstrzygające o losie fenomenologii jako nauki. Jeżeli praźródło konstytuujące wszelki byt pozostaje anonimowe, a wiedzę o świadomości można czerpać jedynie z refleksji, to jak fenomenologia może sprostać pretensji filozofii jako ścisłej nauki do ostatecznego uzasadnienia poznania? Czy anonimowość absolutnej subiektywności nie jest argumentem za tym, że absolutna subiektywność to skrycie założony przez samą fenomenologię transcendentalny przesąd? Zawieszając w redukcji transcendentalno-fenomenologicznej uniwersalny przesąd naturalnego nastawienia, to znaczy tezę o istnieniu świata, znosząc charakterystyczną dla naturalnego nastawienia anonimowość transcendentalnej subiektywności i rozpoznając tezę jako przeży-

<sup>101</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 119–121.

<sup>102</sup> Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 3, s. 667.

<sup>103</sup> Zob. ibidem.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 587.

<sup>105</sup> Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 121.

cie konstytuujące byt świata, w tym również byt mojego ludzkiego Ja, ale zawieszenie to jest możliwe tylko w ramach koniecznego obowiązywania transcendentnej tezy generalnej (immanentnego *belief*) mojego anonimowo funkcjonującego „Ja jestem”, obowiązywania, które zakłada wszelkie fenomenologiczne wyłączenie, w tym również ejdetyczne wyłączenie indywidualnego istnienia<sup>106</sup>. W nastawieniu transcendentnym zawieszamy tym samym uniwersalne założenie (przesąd) naturalnego nastawienia, ale czy samo transcendentne poznanie jest bezzakołoniowe, skoro absolut, który odsłaniamy, pozostaje anonimowy? Jeżeli fenomenologia ma sprostać idei filozofii jako ścisłej nauki, to musi rozpoznać i krytycznie wyjaśnić zawsze już zastawany fakt anonimowo funkcjonującej żywej obecności.

Wymóg ostatecznego uzasadnienia wszelkiej wiedzy, wszelkiego badania jest wymogiem filozofii, którego nie spełniają nie tylko naiwne nauki, lecz także taka fenomenologia, która nie jest jeszcze fenomenologiczną filozofią<sup>107</sup>. Filozofia jako ścisła nauka rości pretensję do ostatecznego uzasadnienia wiedzy, toteż nie może przyjmować nie tylko naturalnych, lecz także transcendentnych przesądów, w szczególności naiwnej transcendentnej oczywistości *ego cogito*, przesądów charakterystycznych dla fenomenologii, która nie jest jeszcze filozofią. W filozofii jako ścisłej nauce nie powinno zatem obowiązywać nic, co byłoby zastawane jako samo przez się zrozumiałe; jej celem jest eliminowanie wszelkiej naiwności, płynącej zarówno z naturalnego, jak i z transcendentnego nastawienia. Aby przekształcić fenomenologię w filozofię, musimy ją uwolnić od transcendentnej naiwności, określonej jako wyższa naiwność (ponieważ naiwność naturalnego nastawienia można nazwać pierwszą naiwnością), naiwności implikowanej w transcendentnej tezie generalnej „Ja jestem” (naiwnej oczywistości *ego cogito*)<sup>108</sup>. W przeciwnym razie sama fenomenologia pozostanie w stadium przedfilozoficznym. Poznanie transcendentne, aby mogło stać się poznaniem filozoficznym (w sensie ścisłej nauki), wymaga zatem krytyki, która ma wyjaśnić, z jakich pokładów oczywistości czerpie ono swój sens. W *Logice formal-*

<sup>106</sup> Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 406. Zob. s. 190—197 niniejszej pracy.

<sup>107</sup> Zob. B. Goossens: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie...*, s. XXVI.

<sup>108</sup> Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 8—15.



nej i logice transcendentalnej... Husserl pisze wprost: „(Sam) bardzo późno zrozumiałem, że krytyka oczywistości [...], jakiej należy dokonać w ramach fenomenologii [...], prowadzi wstecz do ostatecznej krytyki, (mającej) formę krytyki tych oczywistości, z których wprost (korzysta) fenomenologia (na swym) pierwszym, jeszcze naiwnym szczeblu. To zaś oznacza: Pierwszą samą w sobie krytyką poznania, w której zakorzenia się jego wszelka inna krytyka, jest samokrytyka transcendentalna samego poznania fenomenologicznego”<sup>109</sup>. Chodzi o krytykę poznania fenomenologicznego, krytykę, której narzędziem jest redukcja apodyktyczna, a pierwszą próbę takiej apodyktycznej krytyki stanowią Husserlowskie wykłady semestru zimowego 1922/1923 zatytułowane *Einleitung in die Philosophie*.

Pojęcie redukcji apodyktycznej pozostaje w związku z ideą oczywistości apodyktycznej. Redukcja apodyktyczna polega na wykluczeniu nieapodyktycznych momentów transcendentalnego doświadczenia, takich jak jego zawartość noematyczna czy sfera intersubiektywności. Za pomocą tej redukcji dochodzimy do apodyktyczności, jaką cechuje się oczywistość aktualnego przeżycia „Ja jestem”, przy czym w zakres apodyktycznej oczywistości wchodzi również należąca do konkretnej teraźniejszości tego przeżycia retencja, bez której nie byłoby możliwe spostrzeżenie *ego cogito*<sup>110</sup>. Literalnie — pojęcia redukcji apodyktycznej, odróżnionej od redukcji transcendentalnej, Husserl używa we wspomnianych wykładach: *Einleitung in die Philosophie*... oraz w *Erste Philosophie*...<sup>111</sup>, a samego pojęcia apodyktycznej krytyki poznania można się doszukać w *Logice formalnej i logice transcendentalnej*... oraz w *Medytacjach kartezjańskich*... Pojęcie redukcji apodyktycznej jest już jednak *implicite* założone we wcześniejszych rozważaniach Husserla na temat absolutnej subiektywności, w szczególności w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* oraz w *Rękopisach z Bernau*... Sama apo-

<sup>109</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 294–295. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011, s. 279–280.

<sup>110</sup> Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie*..., s. 115–147.

<sup>111</sup> Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*..., Teil 2, s. 80.

dyktyczność bowiem pozostaje w ścisłym związku z rozważaniami o czasie. W *Erste Philosophie...* czytamy, że „czasowy byt nie jest rozpoznawalny w apodyktyczności”<sup>112</sup>. To, co podlega czasowej przemianie, jawi się jako tymczasowo obecne i jako takie może być podane w wątpliwość, podczas gdy to, co uświadamiane w apodyktycznej oczywistości, jest dane w *modus* niemożliwości bycia inaczej i dlatego apodyktyczne wglądy odznaczają się niezmienną stałością<sup>113</sup>. Dlatego możliwość dokonania apodyktycznego wglądu w byt strumienia świadomości jako ukonstytuowanej w czasie jedności przesądza o tym, że strumień ten ma swój ukryty, przedczasowy, konstytuujący go prapoczątek.

Husserl początkowo przyjmował za pewnik, że apodyktyczność samoprezentacji zbiega się z adekwatną oczywistością, nie różniąc terminologicznie tych dwóch typów oczywistości. W *Badaniach logicznych* twórca fenomenologii reprezentuje pogląd, że spostrzeżenie wewnętrzne jest wyróżnionym przeżyciem samoprezentacji, ponieważ jest spostrzeżeniem adekwatnym: jego przedmiot zostaje doskonale uchwycony jako to, czym jest, to znaczy jest w nim efektywnie samoobecny w całej swej zawartości. „Każde spostrzeżenie charakteryzuje intencja uchwytywania swego przedmiotu jako obecnego w cielesnej samoobecności. Tej intencji odpowiada spostrzeżenie o znakomitej doskonałości, które jest adekwatne, jeśli przedmiot w nim samym jest rzeczywiście i w najściślejszym sensie »cieleśnie« obecny, jeśli jest uchwycony bez reszty jako to, czym jest, a więc jeśli jest on efektywnie zawarty w samym spostrzeżeniu. Tak więc rozumie się samo przez się, a nawet jest oczywiste na podstawie czystej istoty spostrzeżenia, że spostrzeżeniem adekwatnym może być tylko spostrzeżenie »wewnętrzne«, że może ono kierować się tylko na dane równocześnie z nim i należące do tej samej świadomości co ono przeżycie, i że stosuje się to, rozważając rzecz dokładnie, tylko do przeżyć w czysto fenomenologicznym sensie”<sup>114</sup>. Jako wyróżniony sposób samoprezentacji, spostrzeżenie wewnętrzne (adekwatne) jest spostrzeżeniem niezawodnym w odróżnieniu od zawodnego spostrzeżenia zewnętrznego, ponieważ przeżycie w nim dane nie może nie istnieć. Pogląd, że to, co niepowątpliwie, idzie w parze z tym, co adekwatne, Husserl reprezentuje również w swych późniejszych tekstach, w których omawia pro-

<sup>112</sup> Ibidem, s. 398.

<sup>113</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 71–72.

<sup>114</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, Teil 1, s. 365–366 (444).

blematykę redukcji transcendentalnej. W *Idei fenomenologii...* redukcja fenomenologiczna otwierająca dostęp do tego, co niepowątpiewalne, nie stanowi ograniczenia do tego, co jedynie spostrzeżone, lecz do tego, co dane dokładnie tak, jak domniemywane, to znaczy do tego, co dane adekwatnie, ponieważ to, co dane niepowątpiewalnie, jest zarazem dane adekwatnie<sup>115</sup>. Z kolei w *Ideach I* świadomość adekwatnie prezentującą określa Husserl jako taką, która „»wyklucza to, by było inaczej«”<sup>116</sup>. Teza o współwystępowaniu apodyktyczności i adekwatności znajduje uzasadnienie w wykładach z lat 1922/1923. Otóż apodyktyczny wgląd następuje po wglądzie adekwatnym, a kryterium apodyktyczności stanowi sama adekwacja: adekwatna oczywistość jako zupełna samoprezentacja nie może zostać zanegowana, jako że przy każdej próbie zwątpienia czy negacji zostaje na nowo potwierdzona. „W przejściu przez negację i zwątpienie ujawnia się — pisze Husserl — apodyktyczny charakter tego, co adekwatnie oczywiste”<sup>117</sup>.

Dopiero w *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl wprowadza rozróżnienie między oczywistością apodyktyczną i oczywistością adekwatną, uznając, że transcendentalne samodoświadczenie mnie samego jest skażone zasadniczą nieadekwatnością, toteż apodyktyczność *ego cogito* ujawnia się *de facto* przy braku adekwacji<sup>118</sup>. Wymykająca się refleksyjnej obiektywizacji absolutna subiektywność nie jest nigdy dana adekwatnie, a problem nieadekwatności poznania absolutnego przepływu porusza autor już w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* i w *Ideach I*. Rozpoznanie nieadekwatności refleksji transcendentalnej stanowi zakwestionowanie wcześniejszego założenia

<sup>115</sup> Dłatego Husserl w *Idei fenomenologii...* pisze, że redukcja fenomenologiczna, stanowiąca początek filozoficznego namysłu, oznacza „ograniczenie do sfery czystych danych samoprezentacji, do sfery tego, o czym nie tylko się mówi i mniema, także nie do sfery tego, co spostrzeżone, lecz tego, co dane jest dokładnie w tym sensie, w jakim jest domniemane, i to dane samoobecnie w najściślejszym sensie, w ten sposób, że nic z tego, co domniemane, nie jest nie dane”. E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Aufl. 2. Den Haag 1958, s. 60—61. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 73—74.

<sup>116</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 317 (449).

<sup>117</sup> E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie...*, s. 63.

<sup>118</sup> Zob. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 55—57, 62 (20—23, 32—33).

o nieadekwatności spostrzeżenia transcendentnego i adekwatności spostrzeżenia immanentnego. To założenie w *Ideach I* było opatrzone zastrzeżeniem, że immanentne poznanie jednostkowych przeżyć nie realizuje w pełni ideału adekwacji, ponieważ każde jednostkowe przeżycie należy do strumienia czystej świadomości i zachodzi w nieskończonym horyzoncie przeżyciowym, horyzoncie tego, co przedtem, i tego, co później, i jako takie nie może uchodzić za coś absolutnie samodzielne oraz w pełni określone: „Także przeżycie nie jest — pisze Husserl — i to nigdy, spostrzegane w sposób zupełny, w jego pełnej jedności nie da się go ująć adekwatnie. Jest ono ze swej istoty czymś płynącym, za czym możemy poczynając od teraźniejszego momentu (jakby) płynąć, kierując nań refleksyjne spojrzenie, podczas gdy wcześniejsze odcinki czasowe są dla spostrzeżenia stracone. Jedynie w postaci retencji posiadamy świadomość tego, co bezpośrednio przepłynęło, ewentualnie w postaci spoglądającego wstecz przypomnienia. I ostatecznie cały mój strumień przeżyć jest pewną jednością przeżycia, którego zupełne »współpłynące« ujęcie spostrzeniowe jest zasadniczo niemożliwe”<sup>119</sup>.

Motyw tej nieadekwacji Husserl mocno akcentuje w *Medytacjach kartezjańskich...*, przyznając, że pewność istnienia transcendentalnej subiektywności nie musi iść w parze z adekwatnością jej poznania, a zatem oczywistość apodyktyczna jest możliwa „nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych”<sup>120</sup>. W związku z rozróżnieniem na adekwatność i apodyktyczność Husserl pisze: „Być może intencją tego spostrzeżenia było zwrócić uwagę właśnie na przypadek transcendentnego doświadczenia mnie samego. W doświadczeniu tym ego dostępne jest sobie samemu w sposób pierwotny. Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczone, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia — jest nim mianowicie żywa teraźniejszość czystego Ja (*Selbstgegenwart*), którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólny, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczone, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja, ale również nieodłączne od niego zdolności (*Vermögen*) transcendentalne i posiadane przezeń w danym okresie czasu własności habitualne

<sup>119</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 93–94 (132).

<sup>120</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 55 (21).

(*habituellen Eigenheiten*). (...) Rzeczywistość pierwszej w sobie podstawy poznania jest odpowiednio do tego wprowadzie absolutnie pewna, nie jest natomiast wprost pewne to, co określa bliżej jej byt, a co w fazie rozpościerania się żywej oczywistości owego *Ja jestem* nie jest jeszcze samo dane, lecz tylko z charakterem presumpcji antycypowane (*präsumiert*)”<sup>121</sup>. Pomimo rozróżnienia oczywistości adekwatnej i oczywistości apodyktycznej Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*... uznaje zatem, że żywa terażniejszość jako rdzeń transcendentального doświadczenia „*Ja jestem*” jest dana adekwatnie, podczas gdy to, co dotyczy przeszłości i przyszłości owego doświadczenia, okazuje się jedynie presumpcyjnie współdomniemywane. Ta presumpcyjność nie przenosi się jednak na tezę dotyczącą bytu mojego *Ja*; przeciwnie, „presumpcyjne danie dalszych treści — komentuje Thomas Seeböhm — jest (...) implikowane w apodyktyczności tezy dotyczącej bytu”<sup>122</sup>. Transcendentálna teza „*Ja jestem*” ma charakter absolutny na podstawie prezentacji w terażniejszości, prezentacji, która ma być zarazem adekwatna i apodyktyczna. W związku z takim rozumieniem Klaus Held zauważa, że „do wartości samego apodyktycznego poznania należy (...) wgląd, że *Ja* musi być również adekwatnie dane jako każdorazowo aktualna obecność i że jego uczasowiona przeszłość i przyszłość nigdy nie mogą być adekwatnie uświadamiane”<sup>123</sup>.

Czy jednak apodyktyczność może być osiągalna tylko przy jednoczesnej adekwacji prezentacji żywej terażniejszości? Wydaje się, że sam pogląd o adekwatności prezentacji żywej terażniejszości stanowi wyraz dogmatycznego motywu fenomenologii. Jak już zasygnalizowaliśmy we wcześniejszych rozważaniach, Ernst Tugendhat rozpoznaje w fenomenologii dwa motywy: dogmatyczny i krytyczny, przy czym, jego zdaniem, wymóg apodyktycznej oczywistości należy uznać za motyw dogmatyczny<sup>124</sup>. Zaznaczyliśmy również, odwołując się do innych komentatorów, że takie rozumienie motywu dogmatycznego nie jest w pełni uzasadnione, ponieważ radykalna krytyka poznania musi się dokonywać na podstawie apodyktycznej oczywistości. Dodajmy, że motywem dogmatycznym można by nazwać przekonanie o koniecznym

<sup>121</sup> Ibidem, s. 62 (32–33).

<sup>122</sup> T. Seeböhm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 64.

<sup>123</sup> K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 130.

<sup>124</sup> Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 194–196. Zob. s. 91–100 niniejszej pracy.



współwystępowaniu oczywistości apodyktycznej i oczywistości adekwatnej, przekonanie, że apodyktyczna oczywistość istnienia *ego cogito* idzie w parze z adekwatną oczywistością poznania jego zasobów. Z chwilą jednak gdy przestaje się utożsamiać oczywistość apodyktyczną z oczywistością adekwatną, otwiera się możliwość krytyki poznania, która dokonuje się na apodyktycznej podstawie pewności. Nie ulega wątpliwości, że Husserla fenomenologia ewoluuje w kierunku relatywizacji oczywistości adekwatnej i ostatecznie staje się dla niego jasne, że adekwatna oczywistość, to znaczy całkowita identyfikacja tego, co domniemane, oraz tego, co dane naocznie, w poznaniu transcendentalem nie zachodzi<sup>125</sup>. Kwestionując możliwość adekwatnej oczywistości w odniesieniu do zawartości transcendentalego samodoświadczenia, fenomenologia nie popada jednak w relatywizm, ponieważ relatywizacja adekwatnej oczywistości dokonuje się na podstawie absolutnej pewności istnienia mojego życia jako transcendentalego faktu: absolutna subiektywność co do bytu jawi się apodyktycznie, a co do treści — nieadekwatnie. Innymi słowy, nie-możliwość niebycia absolutnej subiektywności jest dana w apodyktycznej oczywistości, a możliwość jej bycia inaczej — w nieadekwatnej oczywistości. Z krytycznego punktu widzenia w refleksji transcendentalej nie jest możliwe adekwatne uchwycenie przedczasowej, stojąco-płynącej terażniejszości — w refleksji wszelka obecność zostaje zatrzymana (uświadomiona) jako miniona, ulega odterażnieniu (*Entgegenwärtigung*). Żywa terażniejszość nie dochodzi do prezentacji, która byłaby zarazem apodyktyczna i adekwatna, lecz jawi się jedynie apodyktycznie

<sup>125</sup> W sferze transcendentarno-faktycznej nie jest możliwe żadne adekwatne poznanie, ponieważ transcendentarno-faktyczna świadomość stanowi heraklitejski strumień przeżyć, który jest dostępny tylko w formie idei w Kantowskim sensie. Również poznanie istotnościowe transcendentale oczyszczonej zawartości mojej świadomości nie jest adekwatne. Fenomenologiczny ogłąd istotnościowy stanowi nie tyle wypatrywanie, ile swoistą wariacyjną operację i jako taka operacja ogłąd ten zakłada spontaniczność czystej fantazji. Istota nie jest widziana wtedy, gdy jakiś przedmiot dochodzi do prezentacji, ponieważ w wypadku widzenia istotnościowego różne warianty przedmiotu muszą być antycypowane w fantazji, a istota jest tym, co w tych wariantach pozostaje niezmiennikiem. Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1989, s. 80–81. Ogłąd istotnościowy wskutek udziału w nim spontaniczności fantazji ma tym samym antycypujący charakter i nie może aspirować do miana oczywistości adekwatnej, ponieważ adekwatna oczywistość wyklucza wszelkie niewypełnione, antycypujące domniemanie.



jako stała obecność „Ja jestem” we wszystkich formach transcendentnego samodoświadczenia<sup>126</sup>.

Stąd wniosek, że nie tylko w sferze transcendentnej, lecz także w sferze immanentnej nie osiągamy oczywistości adekwatnej. Skoro apodyktyczność bytu *ego cogito* jest możliwa nawet przy braku adekwatności naoczności, to można zgodzić się z Seebohmem, że do struktury świadomości w apodyktycznej oczywistości należy zasadnicza nieobecność, która nigdy nie może zostać doprowadzona do źródłowej prezentacji<sup>127</sup>. Nasuwa się jednak pytanie: co stanowi kryterium apodyktyczności przy braku adekwatności?. Czy nie jest tak, że jeżeli coś narzuca się z apodyktyczną oczywistością przy braku adekwacji, to dlatego, że jego nieistnienie jest nie możliwe do pomyślenia? Wszak Husserl oczywistość apodyktyczną definiuje następująco: „Oczywistość apodyktyczna posiada (...) tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia (*Unausdenkbarkeit*) ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie dające się przewidzieć (*vorstellbar*) wątplenie”<sup>128</sup>. Czy zatem oczywistość apodyktyczna nie jest jedynie spekulatywnym eksperymentem myślowym? Do takich wniosków dochodzi A. de Waelhens, twierdząc, że pojęcie oczywistości apodyktycznej zakłada prymat myślenia nad naocznością, a prymat ten prowadzi w prostej linii do koncepcji świadomości zamkniętej w sobie, formalnej, zdefiniowanej przez przeżycia, świadomości nieintencjonalnej<sup>129</sup>. Zarzut ten opiera się na założeniu, że nieadekwatność dania absolutnej świadomości implikuje, że jest ona niedostępna doświadczeniu.

Odpierając ten zarzut, należy zauważyć, że poznanie świadomościowego życia jest wprawdzie możliwe tylko w refleksji, ale to, że absolutna świadomość wymyka się refleksyjnemu spojrzeniu, nie oznacza, że zakłada się ją jako niedoświadczalny warunek

<sup>126</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 72–73.

<sup>127</sup> Zob. T. Seebohm: *Über die vierfache Abwesenheit im Jetzt. Warum ist Husserl bereits dort, wo ihn Derrida nicht vermutet?*. In: *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*. Hrsg. von H.M. Baumgartner. Freiburg—München 1993, s. 103.

<sup>128</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 56 [22].

<sup>129</sup> Zob. A. de Waelhens: *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris 1953, s. 28–45.

wszelkiego doświadczenia. Husserl bowiem w przytoczonej tu wypowiedzi z *Medytacji kartezjańskich...* twierdzi jedynie, że apodyktyczna oczywistość odsłania się krytycznej refleksji w przejściu przez próbę negacji i zwątpienia jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia nieistnienia danych w niej rzeczy lub stanów rzeczy. Apodyktyczna oczywistość odsłania się krytycznej refleksji, to znaczy może zostać tematycznie rozpoznana dopiero w refleksji i jako taka nie jest efektem eksperymentów myślowych, lecz stanowi pierwotnie nietematyczną, aktualnie przeżywaną oczywistość „Ja jestem”. Zaakcentujmy fakt, że sam Husserl dokonuje rozróżnienia między oczywistością przeżywaną nietematycznie i oczywistością refleksyjną, a oczywistość apodyktyczną „Ja jestem” można potraktować jako nietematycznie (anonimowo) przeżywaną oczywistość<sup>130</sup>. W konsekwencji przy oczywistości apodyktycznej „Ja jestem” chodzi o „stałe nietematyczne życie”, życie anonimowe<sup>131</sup>. Wydaje się, że jedynie nietematyczna oczywistość „Ja jestem” może ostatecznie ugruntować fenomenologię jako naukę o transcendentальной subiektywności, godząc anonimowość żywej obecności z zasadą wszelkich zasad.

Sama refleksja jest późniejsza od nietematycznej, anonimowej apodyktyczności „Ja jestem”, pozostaje wobec niej w niedającym się zredukować dystansie, ale to właśnie w refleksji (w oczywistości krytycznej refleksji) rozpoznajmy apodyktyczną rangę oczywistości ostatecznie funkcjonującego Ja, ponieważ oczywistość apodyktyczna „Ja jestem” jako świadomość nietematyczna (nierefleksyjna) nie ma charakteru poznania i nie może być źródłem wiedzy o sobie samej. Nietematyczna świadomość siebie — w języku *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*: praśświadomość — ma tym samym status oczywistości apodyktycznej: subiektywność, jeżeli jest rzeczywistością przeży-

<sup>130</sup> Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von U. Melle. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 24. Dordrecht—Boston—Lancaster 1984, s. 432. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 210. Shigeru Taguchi, akcentując centralne miejsce ostatecznie funkcjonującego Ja w fenomenologii, zauważa, że pra-Ja nie jest konstrukcyjnie przyjętą przesłanką systemu, lecz oczywistością, która jest nietematycznie przeżywana i jako taka popada w zapomnienie. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 122.

<sup>131</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, Teil 2, s. 433. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 211.

waną, nieprzedmiotowo świadomą siebie, to ma charakter absolutny i nie może nie być<sup>132</sup>. Uznając oczywistość apodyktyczną za oczywistość nierefleksyjną, dojdziemy do wniosku, że świadomość w swym funkcjonowaniu jest dana apodyktycznie, choć nieprzedmiotowo. Intencje Husserla znakomicie odczytuje Taguchi: „Apodyktyczność ego zostaje (...) nie »logicznie« bądź »spekulatywnie« przyjęta, lecz jest wyrazem dla zawsze już anonimowo funkcjonującego *samoprzeżywania*, w którym jestem »świadomy« samego siebie w nieprzedmiotowy sposób”<sup>133</sup>.

Chodzi bez wątpienia o apodyktyczną oczywistość pierwotnie funkcjonującej subiektywności jako absolutnego faktu<sup>134</sup>. Jeżeli posłużymy się terminologią *Rękopisów C...*, to powiemy, że pra-Ja jako ostateczna instancja subiektywności wraz z niedającą się od niego oddzielić warstwą *prahyle* jest absolutnym faktem, który wymyka się obiektywizującej refleksji. Na związek pierwotnie funkcjonującej subiektywności i absolutnego faktu zwraca uwagę Ludwig Landgrebe, zaznaczając, że moja absolutna jedna jedyna świadomość jest istniejącym-tu podmiotem (*Da-sein*), a samo wyrażenie „Ja jestem” stanowi filozoficzną abstrakcję i w istocie zawsze ma znaczenie „Ja jestem tu”<sup>135</sup>. Uściślając to wyrażenie, można się odwołać do Klausa Helda, wedle którego ostatecznie funkcjonujące Ja jest już „tu” przed wszelkim Ja w ogóle osiągniętym na drodze ideacji, zastaje owo „tu”, którym jest<sup>136</sup>. „Ja jestem tu” poprzedza zatem Ja w ogóle w sensie *eidos ego* i stanowi transcendentálny warunek jego możliwości. Faktyczność tkwi w samym sercu transcendentalności, wskutek czego subiektywność transcendentálna musi być rozumiana jako „absolutnie indywidualna jedyność”, a nie świadomość w ogóle<sup>137</sup>. Jako absolutny fakt, pierwotnie funkcjonująca subiektywność pozostaje irracjonalna, a irracjonalność transcendentálnego faktu oddaje sens niedającej się przezwyciężyć anonimowości<sup>138</sup>. Anonimowość stojąco-płynącej terażniejszości Ja, w przeciwieństwie do

<sup>132</sup> Zob. s. 190–191 niniejszej pracy.

<sup>133</sup> S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 211.

<sup>134</sup> Zob. s. 194–195 niniejszej pracy.

<sup>135</sup> Zob. L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*. In: Idem: *Faktizität und Individuation...*, s. 129.

<sup>136</sup> Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 149.

<sup>137</sup> Zob. L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens...*, s. 129–134.

<sup>138</sup> Na temat irracjonalności absolutnego faktu zob. s. 203–204 niniejszej pracy.

anonimowości konstytucyjnych dokonań świadomości w nastawieniu naturalnym, nigdy nie może zostać zniesiona: absolutna subiektywność jest apodyktycznie, a zarazem nierefleksyjnie uświadamiana jako nieprzekraczalna granica poznania.

Absolutna subiektywność w swej praimpresjonalnej samoobecności pozostaje niedostępna refleksji, aczkolwiek tylko dzięki refleksji może być odkryta, nie jest jednak jedynie zakładana jako transcendentalno-logiczny warunek, lecz nieprzedmiotowo (nierefleksyjnie) uświadamiana<sup>139</sup>. W odniesieniu do nierefleksyjnej samoświadomości świadomy (*bewußt*) nie oznacza „wiedziany” (*gewußt*), ponieważ „wiedziany” znaczy refleksyjnie uchwycony<sup>140</sup>. Sama różnica między absolutną subiektywnością a refleksją może być rozpoznana tylko w refleksji. Liangkang Ni tak to ujmuje: „To, że możemy w ogóle o tym, co pierwotne, wiedzieć i mówić, należy zawdzięczać późniejszej, refleksyjnej analizie”<sup>141</sup>. Absolutna subiektywność stanowi nietematycznie przeżywaną obecność, która jest następnie rozpoznawalna w krytycznej refleksji jako apodyktyczna obecność „Ja jestem”. Jako taka, może być doświadczana jedynie jako granica, a zarazem założenie wszelkiej refleksji, założenie wszelkiej samoobjektywizacji, anonimowe założenie wszelkiego poznania, ponieważ wszelkie poznanie dokonuje się w obrębie apodyktyczności *ego cogito*<sup>142</sup>. Refleksyjne zobiektywizowanie świadomości, bądź jak mówi Husserl: refleksyjna ontyfikacja subiektywności, zakłada zatem anonimowość „Ja funkcjonuję”<sup>143</sup>. Nie chodzi przy tym o transcendentalno-logiczne założenie: „Założenie nie mówi: przesłanka”, jak pisze sam Husserl w *Erste Philosophie...*, lecz opisuje ogólny sens życia, sens, który ono w sobie wprawdzie nosi w formie wszelkich przekonań, ale który pozostaje nieujawniony<sup>144</sup>. Założenie zatem — podkreśla Taguchi — oznacza

<sup>139</sup> Zob. L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl...*, s. 86–91.

<sup>140</sup> Zob.: E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 170–171 (240); Idem: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 88. Zob. L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl...*, s. 80.

<sup>141</sup> L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl...*, s. 86. Zob. G. Brand: *Welt, Ich und Zeit...*, s. 69.

<sup>142</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 66–67. Zob. również S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 200–212.

<sup>143</sup> Zob. E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)...*, s. 187.

<sup>144</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 246 (przypis).

„uprzedniość zawsze już anonimowo dokonującego się życia”<sup>145</sup>. Thomas Seebohm tak to ujmując: „Zobiektywizowana subiektywność jest (...) pochodną subiektywności obiektywizującej, którą zawsze zakłada i z którą, pomimo tego rozdzielenia, stanowi jedność strumienia świadomości”<sup>146</sup>. Ścisłej mówiąc, poddana refleksji świadomość okazuje się świadomością, która dopiero co była anonimowa, ponieważ w wypadku anonimowo funkcjonującej subiektywności i subiektywności refleksyjnie uchwyconej chodzi o jeden i ten sam byt, który najpierw jest niezobiektywizowany, nietematyczny, następnie — zobiektywizowany, tematyczny<sup>147</sup>.

Anonimowość absolutnej subiektywności w sensie nietematycznego, transcendentalnie przeżywanego założenia wszelkiego poznania Shigeru Taguchi oraz Yoshihiro Nitta interpretują jako *medium* wszelkiego ontycznego zjawiania, w tym również refleksyjnej ontyfikacji, wykazując, że anonimowość *medium* polega na wymykaniu się wszelkiemu uprzedmiotowieniu<sup>148</sup>. Anonimowość *medium* nie funkcjonuje w ten sposób, że jawi się poza przedmiotami, lecz w zasadniczej nieprzedmiotowości<sup>149</sup>. W przedmiotowo ukierunkowanym nastawieniu anonimowe *medium* nie jest zatem dostrzegalne, a nastawieniem przedmiotowym jest nie tylko nastawienie naturalne, lecz także nastawienie transcendentalno-refleksyjne. Żyjący w naturalnym nastawieniu człowiek jest wprost nakierowany na przedmioty apercypowane jako realnie istniejące, nie dostrzegając konstytuujących dokonań własnej świadomości. Dopiero na drodze transcendentalno-refleksyjnego namysłu, któ-

<sup>145</sup> S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 211.

<sup>146</sup> T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 66. Nieprzypadkowo refleksja jest określona jako spostrzeżenie po, a nie odtworzenie: akt refleksji, który ujmując żywą obecność, sam należy do żywej obecności, którą tematyzuje. Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 89, 149; Idem: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)...*, s. 5–47. Zob. również G. Hoffmann: *Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität*. „Husserl Studies” 1997, Vol. 14, s. 102.

<sup>147</sup> Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, s. 245–246. Zob. również: L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl...*, s. 90–91; G. Brand: *Welt, Ich und Zeit...*, s. 69.

<sup>148</sup> Zob.: S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 192–214; Y. Nitta: *Das anonyme Medium in der Konstitution von mehrdimensionalem Wissen*. In: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*. Hrsg. von E.W. Orth. (Phänomenologische Forschungen, Bd. 24/25). Freiburg–München 1991, s. 187–194.

<sup>149</sup> Zob. Y. Nitta: *Das anonyme Medium in der Konstitution von mehrdimensionalem Wissen...*, s. 191.



ry wymaga przeciwnego naturze ukierunkowania, dochodzi do przewyciężenia naturalnego pojęcia przedmiotu. Dana w nastawieniu transcendentualno-refleksyjnym czysta świadomość podlega tematyzowaniu w swej przedmiotowej strukturze, jako że refleksja transcendentualna jest świadomością uprzedmiotowiającą, przy czym refleksja jako świadomość uprzedmiotowiająca zakłada funkcjonowanie absolutnej subiektywności w jej nieprzedmiotowej strukturze. W ten sposób refleksja transcendentualna porusza się w anonimowym *medium* wszelkiego ontycznego zjawiania, jakim jest apodyktyczność absolutu transcendentualnego, który wprawdzie rozpoznaje ona jako swe nietematyczne założenie, ale nie może nigdy go uchwycić w jego źródłowej samoobecności.

Żyjąc w apodyktyczności „Ja jestem” nie wiemy o tym i musimy uciec się do refleksji, aby ją rozpoznać, refleksji, która — jak zaznacza Ludwig Landgrebe — *„niczego nie konstruuje, lecz tylko podnosi do świadomości tematycznej to, co zawsze już funkcjonowało nietematycznie”*<sup>150</sup>. Refleksyjne rozpoznanie (odsłonięcie) apodyktycznej oczywistości „Ja jestem” jest możliwe dlatego, że poddana refleksji świadomość jest świadomością, która dopiero co była anonimowa i jako taka wie o sobie samej jako niezobiektywizowanej, nietematycznej, stale anonimowo funkcjonującej, zawsze wyprzedzającej refleksję. Ta pochodząca z refleksji wiedza ma przy tym status wiedzy apodyktycznie pewnej. Oczywistość apodyktyczna jest wprawdzie pierwotnie anonimową oczywistością „Ja jestem” w jego nietematycznym funkcjonowaniu i może być rozpoznana tylko w późniejszej krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia nieistnienia danych w niej rzeczy i stanów rzeczy, ale „oczywistość owej krytycznej refleksji, a za nią również oczywistość zachodzenia (*Sein*) niemożliwości wyobrażenia sobie nieistnienia tego, co dane, z oczywistą pewnością, sama przy tym z kolei charakteryzuje się tą rangą apodyktyczności. Sytuacja ta powtarza się w odniesieniu do każdej krytycznej refleksji (odpowiednio) wyższego stopnia”<sup>151</sup>. Jeżeli pierwotnie anonimowa oczywistość apodyktyczna „Ja jestem” jest rozpoznawalna w krytycznej refleksji, której również należy przypisać rangę apodyk-

<sup>150</sup> L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens...*, s. 123.

<sup>151</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 56 (22).



tyczności, to apodyktyczność wykazuje się nie na drodze adekwacji dania jednego i tego samego stanu rzeczy, lecz — komentuje Seeböhm — w samym procesie iteracyjności refleksji, która na dowolnym poziomie odsłania niemożliwość pomyślenia swego niebytu, przy czym „byt krytycznej refleksji jest w sobie identyczny z bytem, który [...] ma być krytykowany, i tak *in infinitum*”<sup>152</sup>. Zachowujemy zatem apodyktyczność, unikając postulowania tego, co daje się adekwatnie wypatrzeć, ponieważ refleksja nie znajduje w absolutnej świadomości takich treści, które mogłyby dojść do adekwatnej prezentacji.

---

<sup>152</sup> T. Seeböhm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 63–65.

## Zakończenie

Zaprezentowanie fenomenologii z punktu widzenia problematyki anonimowości otwiera perspektywę właściwego jej rozumienia w podstawowych kwestiach. Analiza anonimowości w dwóch zasadniczych znaczeniach daje rezultaty w postaci następujących rozstrzygnięć. Po pierwsze, nastawienie naturalne zostaje objaśnione jako anonimowy *modus* życia transcendentalnego. Po drugie, identyczność empirycznej i transcendentalnej świadomości staje się zrozumiała jako treściowa identyczność. Po trzecie, kryzys jawi się jako całkowite samozapomnienie transcendentalnej subiektywności. Po czwarte, redukcja transcendentalno-fenomenologiczna oznacza odsłonięcie tego, co w naturalnym nastawieniu zakryte. Po piąte, nieświadomość można pojmować jako graniczny *modus* świadomości. Po szóste, absolutna subiektywność prezentuje się jako transcendentalny a zarazem irracjonalny fakt. Po siódme, apodyktyczna oczywistość „Ja jestem” okazuje się nietematyczną (anonimową) oczywistością, a nieprzekraczalna granica poznania oznacza zarazem jego założenie (warunek). Problem anonimowości angażuje zatem całość problematyki fenomenologicznej: od kwestii identyczności Ja empirycznego i Ja transcendentalnego oraz kryzysu człowieczeństwa przez tematykę redukcji i refleksji aż po zagadnienia fenomenologii genetycznej i świadomości absolutnej świadomości (samoświadomości transcendentalnego absolutu).

W rozprawie poddaliśmy analizie dwa rodzaje anonimowości transcendentalnej świadomości: anonimowość świadomości konstytuującej świat w nastawieniu naturalnym oraz anonimowość absolutnej świadomości w nastawieniu transcendentalnym. Świadomość ma charakter anonimowy w dwojakim sensie: z jednej strony, zanim dokonamy redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, subiektywność w swych dokonaniach konstytuujących byt świata pozostaje zakryta; z drugiej strony po przeprowadzeniu redukcji znosimy wprawdzie anonimowość konstytuujących

funkcji subiektywności, odsłaniamy zakrytą w nastawieniu naturalnym korelację noetyczno-noematyczną, ale świadomość w swej strukturze noetyczno-noematycznej pozostaje w relacji do przedmiotów oraz samej siebie i jako taka okazuje się względna, odsyłając co do swej konstytucji do świadomości absolutnej, która nigdy nie jest uświadamiana w refleksji i tkwi w nieprzezwyciężalnej anonimowości.

Jeżeli chodzi o pierwsze znaczenie anonimowości, to w nastawieniu naturalnym konstytuujące dokonania świadomości pozostają w samozapomnieniu i nie są nawet współuświadamiane przedrefleksyjnie. To, że świadomość konstytuująca świat pozostaje anonimowa, nie oznacza, że jako transcendentálna jest uświadamiana przedrefleksyjnie, nieprzedmiotowo w nastawieniu naturalnym, że w tym nastawieniu ujawnia się już nietematyczna samoświadomość transcendentálnego Ja. Gdybyśmy przyjęli, że to, co transcendentálne, jest nietematycznie uświadamiane w nastawieniu naturalnym, oznaczałoby to — zauważa Fink — że refleksję transcendentálną rozumiemy analogicznie do refleksji naturalnej<sup>1</sup>. Jeżeli bowiem chodzi o refleksję naturalną, to ludzkie Ja i samoświadomość istnieją również przed refleksją w naturalnej anonimowości, tak że refleksja, znosząc tę anonimowość, uprzedmiotowia tylko wcześniej istniejącą nietematyczną samowiedzę Ja. Natomiast refleksja transcendentálna nie uprzedmiotowia danej wstępnie w naturalnej postawie samowiedzy transcendentálnej subiektywności, lecz dopiero odsłania tę subiektywność, a zniesiona w wyniku redukcji anonimowość ma inny charakter niż naturalna anonimowość<sup>2</sup>. Chodzi bowiem o anonimowość samej subiektywności transcendentálnej w sensie jej zatracania się w świecie, o anonimowość, która oznacza sposób, w jaki przebiega proces transcendentálnej konstytucji świata w nastawieniu naturalnym. W naturalnym nastawieniu nie może być rozpoznana konstytutywna sprawczość Ja: dopóki transcendentálna subiektywność pozostaje w nastawieniu naturalnym, nie jest, nawet nietematycznie, świadoma siebie, swych konstytucyjnych dokonań, i tkwi w jednostronnym ukierunkowaniu na przedmioty. Dopiero w refleksji transcendentálnej dokonuję namysłu

<sup>1</sup> Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. In: *Husserliana — Dokumente*. Bd. 2/1. Dordrecht—Boston—London 1988, s. 14—15.

<sup>2</sup> Zob. *ibidem*, s. 15.

nad sobą jako podmiotem świata, odsłaniając własne konstytuujące funkcje, i uświadamiam sobie, że kiedy żyję w nastawieniu naturalnym, zatracam się w świecie doświadczenia, podczas gdy moja doświadczająca świata świadomość, na której mocy uznaję świat za istniejący, pozostaje zasłonięta. Anonimowość jako granica naturalnego poznania jest tym samym rozumiana negatywnie: jako zamknięcie na to, co transcendentalne, trwanie w jednostronności nastawienia naturalnego, jako wyraz skończoności naszej egzystencji uwięzionej w świecie, przy czym anonimowość tę można przewyciężyć za pomocą redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, która oznacza przekroczenie ograniczeń naturalnego nastawienia.

Jeżeli chodzi o drugie znaczenie anonimowości, w sensie nieprzekraczalnej granicy wszelkiego poznania, anonimowości ostatecznie funkcjonującej subiektywności w jej dwóch warstwach: pra-Ja i przed-Ja, to należy zauważyć, że w nastawieniu transcendentalnym absolutna świadomość pozostaje wprawdzie anonimowa, wymykając się wszelkiej obiektywizującej refleksji, ale jest zarazem świadomością nieprzedmiotowo świadomą siebie. Skoro anonimowość transcendentalnego absolutu idzie w parze z jego nietematyczną samoświadomością, anonimowość pozwala się rozumieć pozytywnie i oznacza granicę poznania, granicę, która okazuje się jednocześnie nietematycznym założeniem poznania w sensie przedrefleksyjnie przeżywanej apodyktyczności *ego cogito*, apodyktyczności, w której obrębie następuje wszelkie poznanie. Owa granica (założenie) poznania, nieprzekraczalna granica poznania, jest zarazem granicą racjonalności, ponieważ anonimowość absolutnej subiektywności oddaje sens transcendentalnego faktu „Ja jestem”, faktu irracjonalnego, który nie podlega subsumpcji ejdetycznej i nie może być potraktowany jako realizacja jednej z wielu ejdetycznych możliwości, faktu, w którym są zakorzenione wszelkie istotnościowe możliwości.

Umieszczając problem anonimowości w centrum Husserlowskiej filozofii, akcentujemy zarazem centralne miejsce refleksji w tej filozofii. We wstępie rozprawy zaznaczyliśmy, że anonimowość oznacza w fenomenologii nierefleksyjny stan transcendentalnego życia świadomości, stan, w którym świadomość nie wie o sobie samej, ponieważ wszelką wiedzę o sobie czerpie z refleksji. Anonimowość w pierwszym znaczeniu, w znaczeniu samozapomnienia transcendentalnej subiektywności w nastawieniu naturalnym, można przewyciężyć za pomocą redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, która stanowi moment refleksji świa-

domości nad sobą samą, refleksji transcendentalnej, dzięki której konstytuująca byt świata subiektywność dochodzi do samoświadomości tematycznej. Również w odniesieniu do absolutnej subiektywności, która wymyka się refleksyjnej obiektywizacji, refleksja odgrywa rolę decydującą. Absolutna świadomość jest nietematycznie świadoma samej siebie, ale ta nietematyczna samoświadomość nie ma charakteru poznania i może być rozpoznana tylko w refleksji. Anonimowości absolutnej subiektywności nie można wprowadzić przewyciężyć za pomocą refleksji, ale to właśnie dzięki refleksji odkrywamy absolutną subiektywność; o samej różnicy między refleksją i anonimowo funkcjonującą subiektywnością wiemy tylko z refleksji. Własnością refleksji jest przy tym możliwość jej zwielokrotniania, iteracyjność. Możemy dokonać refleksji nad refleksją, a następnie refleksji nad refleksją refleksji, i tak w nieskończoność, nigdy nie znosząc anonimowości aktualnie funkcjonującego Ja reflektującego, przy czym świadomość anonimowo funkcjonująca i świadomość poddana refleksji są jedną i tą samą świadomością, która raz jest niezobiektywizowana, nietematyczna, innym razem — zobiektywizowana, tematyczna.

Absolutna świadomość co do bytu odsłania się w refleksji apodyktycznie, ponieważ sama świadomość poddana refleksji jest absolutnym bytem, który dopiero co był anonimowy, toteż świadomość zobiektywizowana zawsze już zakłada samą siebie jako absolutny fakt. Co do treści zaś absolutna świadomość pozostaje dla refleksji niedostępna, jako że refleksja nie może osiągnąć pierwotnie funkcjonującej subiektywności w jej praimpresjonalnej samoobecności. Transcendentalna świadomość dokonuje apodyktycznego namysłu nad sobą, a namysł ten przybiera postać refleksji, tak że Ja w pełni swej konkretności, ostatecznie funkcjonujące Ja, które Husserl nazywa pra-Ja, może dojść do siebie „tylko ze swoiście nieskończonym horyzontem iteracyjnej anonimowości”<sup>3</sup>. Oznacza to, że zupełna samoprzejrzystość świadomości nie jest nigdy faktycznie osiągalna, lecz ma sens regulatywny, sens nieskończonego zadania<sup>4</sup>. Dlatego fenomenologia jest

<sup>3</sup> E. Husserl: *Texte zu Eugen Finks VI. Cartesianischer Meditation*. In: E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 204. Zob. E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Hrsg. von S. Luft. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 34. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 176–178.

<sup>4</sup> Zob. G. Hoffmann: *Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität*. „Husserl Studies” 1997, Vol. 14, s. 116.

wprawdzie powołana do urzeczywistnienia idei filozofii jako ścisłej nauki, czyli nauki uniwersalnej i absolutnie uzasadnionej, ale nie jest możliwe całkowite i zupełnie wyraźne samopoznanie świadomości transcendentalnej, a samą ścisłość należałoby — za Seebohmem — odnieść do ostatecznie ugruntowującej absolutnej krytyki, jeśli możliwość przeprowadzenia takiej krytyki jest apodyktycznie pewna, przy czym apodyktycznym punktem wyjścia filozofii jest *ego cogito*, dodajmy: anonimowość *ego cogito*<sup>5</sup>. Anonimowość jako nieprzekraczalna granica transcendentalnej refleksji nie pozostaje w sprzeczności z wymogiem apodyktycznej krytyki poznania, ponieważ granica refleksji jest zarazem jej założeniem, najpierw przeżywanym przez nią nietematycznie w oczywistości apodyktycznej, a następnie rozpoznawalnym tematycznie, ale również apodyktycznie — jako warunek wszelkiego poznania.

---

<sup>5</sup> Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 65 (przypis 45).





## Bibliografia

### Przywoływane w rozprawie teksty Edmunda Husserla

Według wydania dzieł zbiorowych Husserla w serii Husserliana —  
Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*

- Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950.
- Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Aufl. 2. Den Haag 1958.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 2: *Ergänzende Texte (1912–1929)*. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/2. Den Haag 1976.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Den Haag 1952.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971.
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962.
- Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956.

- Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959.
- Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962.
- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966.
- Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Hrsg. von M. Fleischer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Den Haag 1966.
- Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. von L. Eley. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Den Haag 1970.
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 1: 1905–1920. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 13. Den Haag 1973.
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 2: 1921–1928. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 14. Den Haag 1973.
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 3: 1929–1935. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 15. Den Haag 1973.
- Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Hrsg. von U. Claesges. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 16. Den Haag 1973.
- Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974.
- Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Hrsg. von U. Panzer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 19/1. Den Haag 1984.
- Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 2. Hrsg. von U. Panzer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 19/2. Den Haag 1984.
- Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Hrsg. von E. Marbach. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 23. The Hague—Boston—London 1980.
- Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von U. Melle. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 24. Dordrecht—Boston—Lancaster 1984.
- Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 25. Dordrecht—Boston—Lancaster 1987.
- Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 27. Dordrecht—Boston—London 1989.

- Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*. Hrsg. von U. Melle. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 28. Dordrecht—Boston—London 1988.
- Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 33. Dordrecht—Boston—London 2001.
- Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Hrsg. von S. Luft. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 34. Dordrecht—Boston—London 2002.
- Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht—Boston—London 2002.

### **Według wydania w serii Husserliana — Edmund Husserl: *Materialien***

- Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Materialien*. Bd. 8. Dordrecht 2006.

### **Według innych wydań**

- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985.
- Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie. <Londoner Vorträge 1922>*. Hrsg. von B. Goossens. „Husserl Studies” 2000, Vol. 16, s. 183–254.

### **Przekłady w języku polskim**

- Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Fenomenologia i antropologia*. Tłum. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, T. 32, s. 333–346.
- Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992.
- Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990.
- Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967. Wyd. 2. — 1975 (Drugie wydanie co do paginacji różni się od wydania pierwszego).
- Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974.
- Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1993.
- Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999.

- Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego.* Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011.
- Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena.* Tłum. A. Wajś. Warszawa 1982.
- Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna.* Tłum. Z. Krasnodębski. W: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów.* Red. Z. Krasnodębski. Warszawa 1989, s. 53–74.
- O pochodzeniu geometrii.* Tłum. Z. Krasnodębski. W: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego.* Red. J. Rolewski, S. Czerniak. Warszawa 1991, s. 9–37.
- Postówie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”.* Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii.* Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 49–81.
- Wybór pism.* Tłum. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl.* Warszawa 1993, s. 123–195.
- Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu.* Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989.

### **Teksty innych autorów przywoływane w pracy**

- Aguirre A.: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls.* Den Haag 1970.
- Asemissen H.U.: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls.* [Kantstudien. Ergänzungshefte, Bd. 73]. Köln 1957.
- Becker O.: *Die Philosophie Edmund Husserls.* „Kant-Studien” 1930, Bd. 35, s. 119–150.
- Bernet R.: *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins.* In: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger.* Hrsg. von E.W. Orth. [Phänomenologische Forschungen, Bd. 14]. Freiburg–München 1983, s. 16–57.
- Bernet R.: *Einleitung.* In: E. Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917).* Hrsg. von R. Bernet. Hamburg 1985, s. XI–LXVII.
- Bernet R., Kern I., Marbach E.: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens.* Hamburg 1989.
- Bernet R., Lohmar D.: *Einleitung der Herausgeber.* In: E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18).* Hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar. In: *Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke.* Bd. 33. Dordrecht–Boston–London 2001, s. XVII–LI.
- Biemel W.: *Einleitung des Herausgebers.* In: E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Hrsg. von

- W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962, s. XIII—XXVIII.
- Boehm R.: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. XI—XLIII.
- Boehm R.: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966, s. XIII—XLIII.
- Brand G.: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955.
- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.
- Brudzińska J.: *O „fenomenologii doświadczającej” i polach doświadczania*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2009, nr 4 (72), s. 319—335.
- Cho K.K.: *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*. Freiburg—München 1987.
- Chudy W.: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*. Lublin 1995.
- Glaesges U.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag 1964.
- Gramer K.: „*Erlebnis*”. In: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Hrsg. von H.-G. Gadamer. (Hegel-Studien, Beih. 11). Bonn 1974, s. 537—603.
- Czarkowski J.: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994.
- Derrida J.: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa 1997.
- Derrida J.: *Introduction*. In: E. Husserl: *L'origine de la géométrie*. Trad. J. Derrida. Paris 1962, s. 3—171.
- Diemer A.: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim 1965.
- Eley L.: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962.
- Eley L.: *Nachwort*. In: E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 479—518.
- Fink E.: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. In: Husserliana — *Dokumente*. Bd. 2/1. Dordrecht—Boston—London 1988.
- Fink E.: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 79—156.



- Fink E.: *Edmund Husserl*. In: Idem: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. Freiburg—München 2004, s. 75–97.
- Fink E.: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. In: Idem: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. Freiburg—München 2004, s. 180–204.
- Fink E.: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*. In: Idem: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. Freiburg—München 2004, s. 98–126.
- Fink E.: *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, s. 1–78.
- Frank M.: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*. In: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main 1991, s. 415–599.
- Gadamer H.-G.: *Die phänomenologische Bewegung*. „Philosophische Rundschau“ 1963, Jg. 11, s. 1–45.
- Geniusas S.: *Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*. Tłum. W. Płotka. „Fenomenologia” 2011, nr 9, s. 35–50.
- Gierulanka D.: *Od tłumacza*. W: E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. XI–XXVII.
- Goossens B.: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht—Boston—London 2002, s. XV–LXVI.
- Held K.: *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*. In: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*. Hrsg. von U. Claesges, K. Held. Den Haag 1972, s. 3–60.
- Held K.: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966.
- Höffe O.: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995.
- Hoffmann G.: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg—München 2001.
- Hoffmann G.: *Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität*. „Husserl Studies” 1997, Vol. 14, s. 95–121.
- Hohl H.: *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*. Freiburg—München 1962.
- Holenstein E.: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag 1972.
- Hülsmann H.: *Der Systemanspruch der Phänomenologie E. Husserls*. „Salzburger Jahrbuch für Philosophie” 1963, Bd. 7, s. 173–186.

- Ingarden R.: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971, s. 357–380.
- Janssen P.: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970.
- Judycki S.: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990.
- Kant I.: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005.
- Kern I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.
- Kern I.: *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin–New York 1975.
- Kern I.: *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl*. In: *Husserl-Symposion. Mainz 27.6./4.7.1988*. Hrsg. von G. Funke. [Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1989, Nr. 3]. Mainz 1989, s. 51–63.
- Landgrebe L.: *Das Problem der passiven Konstitution*. In: Idem: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 71–87.
- Landgrebe L.: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*. In: Idem: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 117–136.
- Landgrebe L.: *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*. Tłum. B. Markiewicz. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 82–121.
- Landgrebe L.: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 163–206.
- Lee N.-I.: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht–Boston–London 1993.
- Lévinas E.: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994.
- Luft S.: *„Phänomenologie der Phänomenologie”. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht–Boston–London 2002.
- Łaciak P.: *Eugena Finka rozumienie Ja transcendentalnego*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 29. Katowice 2011, s. 205–223.
- Łaciak P.: *Redukcja jako odślonięcie tezy naturalnego nastawienia*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 28. Katowice 2010, s. 83–100.
- Łaciak P.: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003.
- Melle U.: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen*

- Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. The Hague—Boston—Lancaster 1983.
- Melle U.: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von U. Melle. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 24. Dordrecht—Boston—Lancaster 1984, s. XIII—LI.
- Micali S.: *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht 2008.
- Ni L.: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Versuch mit Husserl*. Freiburg 1990.
- Ni L.: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl*. „Husserl Studies” 1998, Vol. 15, s. 77—99.
- Ni L.: *Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis*. „Husserl Studies” 2005, Vol. 21, s. 17—33.
- Nitta Y.: *Das anonyme Medium in der Konstitution von mehrdimensionalem Wissen*. In: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*. Hrsg. von E.W. Orth. [Phänomenologische Forschungen, Bd. 24/25]. Freiburg—München 1991, s. 183—199.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005.
- Noras A.J.: *Redukcja jako droga filozofii*. W: *Wokół „Badań logicznych”. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla. Materiały posesyjne*. Red. G. Głombik, A.J. Noras. Katowice 2003, s. 67—85.
- Orth E.W.: *Edmund Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”*. Vernunft und Kultur. Darmstadt 1999.
- Patočka J.: *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*. Tłum. J. Zychowicz. W: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Red. Z. Krasnodębski, K. Nellen. Warszawa 1993, s. 25—47.
- Pažanin A.: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1972.
- Półtawski A.: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. IX—XXVI.
- Półtawski A.: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973.
- Ricoeur P.: *Husserl et le sens l’histoire*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949, t. 54, s. 280—316.
- Römer I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Dordrecht—Heidelberg—London—New York 2010.
- Rosen K.: *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*. Meisenheim am Glan 1977.
- Sakakibara T.: *Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl*. „Husserl Studies” 2008, Vol. 24, s. 1—14.

- Schwabe-Hansen E.: *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. München 1991.
- Seeböhm T.: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962.
- Seeböhm T.: *Über die vierfache Abwesenheit im Jetzt. Warum ist Husserl bereits dort, wo ihn Derrida nicht vermutet?*. In: *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*. Hrsg. von H.M. Baumgartner. Freiburg—München 1993, s. 75—108.
- Shin G.H.: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*. Bern 1978.
- Sidorek J.: *Ja i horyzont temporalny*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2009, nr 4 (72), s. 371—390.
- Stegmüller W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1989.
- Strasser S.: *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*. „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft” 1959, Jg. 67, s. 130—142.
- Ströker E.: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987.
- Taguchi S.: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*. Dordrecht 2006.
- Theunissen M.: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin—New York 1981.
- Tischner J.: *W kręgu myśli Husserlowskiej*. W: Idem: *Myślenie według wartości*. Kraków 1993, s. 17—43.
- Tugendhat E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967.
- Waelhens A. de: *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris 1953.
- Witschel G.: *Edmund Husserls Lehre von den sekundären Qualitäten*. Bonn 1961.
- Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hrsg. von H. Vetter, unter Mitarbeit von K. Ebner und U. Kadi. Hamburg 2004.
- Zahavi D.: *Fenomenologia Husserla*. Tłum. M. Świąch. Kraków 2012.
- Zahavi D.: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht—Boston—London 1996.



## Indeks osobowy

### A

Aguirre Antonio 27, 47, 48, 54, 64,  
73, 76, 126, 130, 132–135, 156,  
226, 228, 229, 236, 239, 243, 316

Arystoteles 8

Asemissen Hermann Ulrich 65, 316

### B

Banasiak Bogdan 113, 317

Banaszkiewicz Artur 58, 319

Baumgartner Hans-Michael 300, 321

Becker Oskar 183, 184, 316

Bernet Rudolf 42, 44, 45, 57, 78, 79,  
82, 96, 103, 104, 117, 121, 134,  
135, 167–169, 171, 172, 179, 201,  
210, 211, 213, 214, 218–220, 222,  
224–226, 232, 234, 248, 252, 253,  
268, 276, 277, 315, 316

Biemel Marly 30, 43, 77, 128, 178,  
215, 224, 281, 313

Biemel Walter 20, 23, 44, 58, 75, 76,  
86, 103, 126, 128, 129, 167, 168,  
174, 226, 247, 296, 313, 314, 316,  
317

Boehm Rudolf 23, 31, 46, 69, 70, 77,  
81, 93, 125, 152, 172, 201, 214,  
248, 268, 285, 286, 313, 314, 317

Brand Gerd 9, 130, 131, 227, 279,  
287, 289, 303, 304, 317

Brelage Manfred 19, 41, 46, 100, 101,  
116, 144, 317

Brentano Franz 79, 105, 216, 275

Brudzińska Jagna 247, 317

### C

Cho Kah Kyung 88, 317

Chudy Wojciech 93, 317

Claesges Ulrich 25, 65, 89, 90, 213,  
216, 231, 258, 314, 317, 318

Cramer Konrad 275, 278, 317

Czarkowski Józef 67, 91, 99, 100, 129,  
130, 146, 149, 163, 282, 283, 317

Czerniak Stanisław 22, 316

### D

Derrida Jacques 113–115, 287, 300,  
317, 321

Diemer Alwin 66, 68, 262, 317

### E

Ebeling Hans 28, 74, 159, 279, 308,  
317

Ebner Klaus 9, 321

Eley Lothar 21, 26, 29, 88, 177, 210,  
314, 317

### F

Fichte Johann Gottlieb 246, 274, 318

Fink Eugen 8, 23–25, 27, 28, 31, 53,  
73–75, 87, 116, 143, 158–160,  
208, 213, 278, 279, 288, 308, 310,  
317–319

Fleischer Margot 210, 314

Frank Manfred 273, 274, 276, 318

Funke Gerhard 280, 319

### G

Gadamer Hans-Georg 44, 275, 317,  
318

Galewicz Włodzimierz 45, 185, 315

Galileusz 34

Geniusas Saulius 244, 318

Gierulanka Danuta 21, 30, 49, 73,  
127, 170, 215, 216, 233, 267, 285,  
315, 318



Glombik Czesław 77, 320  
 Goossens Berndt 80, 190, 191, 208,  
 293, 315, 318  
 Gurwitsch Aron 209, 320

## H

Heidegger Martin 52, 57, 60, 70, 91,  
 98, 99, 149–152, 161, 170, 176,  
 214, 216, 218, 220, 223, 224, 246,  
 267, 268, 280, 284, 285, 300, 316,  
 320, 321  
 Held Klaus 9, 185, 188, 196, 258,  
 259, 270–272, 279, 282, 288, 289,  
 295, 298, 300, 302, 318  
 Höffe Otfried 101, 318  
 Hoffmann Gisbert 233, 275, 304,  
 310, 318  
 Hohl Hubert 28, 32, 318  
 Holenstein Elmar 208, 209, 211, 213,  
 216, 217, 219, 227, 245, 246, 262,  
 318  
 Holl Jann 28, 74, 159, 279, 308, 317  
 Hülsmann Heinz 283, 318  
 Hume David 78, 79, 102–104  
 Husserl Edmund *passim*

## I

Ingarden Roman 20, 42, 89, 129,  
 167, 211, 275, 282, 316, 319

## J

Janssen Paul 29, 32, 34, 36–38, 42,  
 44, 81, 112, 114, 125, 136, 157,  
 169, 222, 294, 314, 319  
 Jäsche Gottlob Benjamin 58  
 Joel Karl 201  
 Judycki Stanisław 31, 36, 61, 78, 90,  
 107, 127, 163, 164, 203, 217, 227,  
 240, 242, 254, 261, 269, 270, 282,  
 287, 289, 319

## K

Kadi Ulrike 9, 321  
 Kaniowski Andrzej M. 101, 318  
 Kant Immanuel 57, 58, 77–79, 82,  
 84–86, 88, 92, 94, 95, 97,  
 100–103, 106, 111, 120, 125, 127,  
 136, 137, 169, 170, 174, 182, 186,  
 189, 203, 227, 236, 267, 274, 276,  
 284, 290, 299, 311, 318–321

Kartezjusz (Descartes René) 57,  
 78–80, 82, 92–94, 102, 104, 136,  
 137

Kerckhoven Guy van 28, 74, 159,  
 279, 308, 317

Kern Iso 42, 44, 45, 57, 78, 79, 82,  
 85, 86, 92, 94–97, 99, 100, 101,  
 103, 104, 106, 111, 113, 117, 119,  
 121, 125, 127, 134–137, 148,  
 167–172, 179, 189, 194, 195, 201,  
 203, 211–214, 220, 224–227, 232,  
 234, 243, 248, 252, 253, 269, 280,  
 289, 314, 316, 319

Krasnodębski Zdzisław 22, 34, 88,  
 316, 320

## L

Landgrebe Ludwig 21, 22, 46, 53, 84,  
 87, 90, 95, 148, 160, 161, 174, 184,  
 197, 225, 233, 238, 239, 247–249,  
 251, 286, 287, 289, 290, 302, 305,  
 315, 317–319

Lee Nam-In 14, 134, 212, 243,  
 245–247, 262, 263, 319

Leibniz Gottfried Wilhelm 8, 47

Lévinas Emmanuel 152, 319

Locke John 78, 79, 104

Lohmar Dieter 23, 210, 220, 222,  
 268, 276, 277, 315, 316

Luft Sebastian 26, 31, 33, 53, 143,  
 144, 208, 260, 269, 288, 293, 310,  
 315, 319

## Ł

Łaciak Piotr 85, 142, 159, 174, 182,  
 187, 236, 319

## M

Marbach Eduard 42, 44, 45, 57, 78,  
 79, 82, 96, 103, 104, 117, 121, 134,  
 135, 167–169, 171, 172, 179, 201,  
 211, 213, 214, 220, 224–226, 232,  
 234, 248, 252, 253, 314, 316

Markiewicz Barbara 248, 290, 319

Melle Ullrich 57–59, 62, 148, 209,  
 301, 314, 315, 319, 320

Merleau-Ponty Maurice 209, 320

Micali Stefano 201, 203, 213, 220,  
 234, 245, 271–274, 289, 291,  
 320

## N

- Nellen Klaus 88, 320  
 Nenon Thomas 19, 45, 147, 167, 314  
 Ni Liangkang 108–110, 171, 172, 174,  
 190, 245, 280, 281, 303, 304,  
 320  
 Nitta Yoshihiro 304, 320  
 Noras Andrzej J. 77, 92, 93, 320

## O

- Orth Ernst W. 88, 218, 304, 316, 320

## P

- Panzer Ursula 41, 50, 75, 149, 153,  
 172, 189, 209, 229, 275, 314  
 Patočka Jan 88, 320  
 Pażanin Ante 45, 78, 114, 320  
 Platon 8  
 Płotka Witold 244, 318  
 Półtawski Andrzej 64, 216, 320

## R

- Ricoeur Paul 57, 92, 216, 220, 223,  
 224, 246, 267, 268, 280, 284, 285,  
 320  
 Rolewski Jarosław 22, 316  
 Römer Inga 57, 216, 220, 223, 224,  
 246, 267, 268, 280, 284, 285, 320  
 Rosen Klaus 96, 99, 320

## S

- Sakakibara Tetsuya 212, 234, 235,  
 254–258, 320  
 Sartre Jean-Paul 274, 276, 318  
 Schuhmann Karl 21, 49, 65, 73, 81,  
 127, 170, 216, 267, 313  
 Schwabe-Hansen Elling 77, 102, 120,  
 125, 127, 137, 321  
 Schwarz Franz-Anton 8, 24, 318  
 Seebohm Thomas 77, 81, 89, 102,  
 125, 126, 134, 141, 186, 188, 196,  
 197, 267, 268, 282, 298, 300, 303,  
 304, 306, 311, 321  
 Sepp Hans Rainer 19, 45, 147, 167,  
 314  
 Shin Gui Hyun 42, 85, 138, 214, 215,  
 224, 244, 270, 321  
 Sidorek Janusz 41, 44, 50, 58, 69, 76,  
 129, 149, 153, 167, 172, 189, 209,

- 214, 226, 229, 231, 243, 268, 275,  
 296, 315, 316, 320, 321  
 Siemek Marek J. 43, 77, 128, 178,  
 248, 290, 316, 319  
 Sowinski Grzegorz 42, 81, 136, 169,  
 222, 294, 316  
 Stegmüller Wolfgang 181, 183, 299,  
 321  
 Stein Edith 214, 233  
 Strasser Stephan 20, 42, 48, 89, 129,  
 167, 211, 275, 313, 321  
 Ströker Elisabeth 49, 50, 53, 61, 62,  
 69, 70, 113, 115, 118–120, 140,  
 150, 162, 321  
 Szewczyk Jan 43, 77, 128, 178, 316

## Ś

- Świąch Marek 127, 321  
 Świącicka Krystyna 20, 61, 75, 137,  
 168, 225, 316

## T

- Taguchi Shigeru 23, 74, 75, 87, 99,  
 191, 194, 198, 231, 232, 247–249,  
 255, 256, 259–263, 289, 291, 292,  
 301–304, 321  
 Theunissen Michael 131, 321  
 Tischner Józef 156, 157, 321  
 Tugendhat Ernst 52, 60, 70, 91, 93,  
 98, 99, 149–152, 161, 162, 170,  
 176, 298, 321

## V

- Vetter Helmuth 9, 321

## W

- Waelhens A. de 300, 321  
 Wajs Andrzej 20, 42, 89, 129, 167,  
 211, 275, 316  
 Walczewska Sławomira 19, 20, 32, 47,  
 61, 75, 87, 137, 147, 168, 225, 261,  
 315, 316  
 Witschel Günter 241, 242, 321  
 Wolff Christian 100

## Z

- Zahavi Dan 127, 249, 258, 259, 263,  
 321  
 Zychowicz Juliusz 88, 320



Piotr Łaciak

## **Anonymität als Erkenntnisgrenze in der Phänomenologie Edmund Husserls**

### **Zusammenfassung**

In vorliegender Abhandlung wird Husserls Phänomenologie im Lichte von drei Thesen dargestellt. Die erste von ihnen heißt: der Mensch ist ein transzendentes Ich, doch in der natürlichen Einstellung bleibt der transzendente Charakter der Subjektivität anonym, d.h. er bleibt unreflektiert, versteckt, und die Dauer des transzendentalen Lebens in Anonymität hat zur Krise geführt. Zweite These lautet, dass sich diese Anonymität durch phänomenologische Reduktion überwinden lässt, so dass die Reduktion selbst eine Befreiung des Prozesses der transzendentalen Weltkonstitution von der Anonymität ist. Dritte These setzt voraus, dass das dank der phänomenologischen Reduktion enthüllte transzendente Bewusstsein nicht definitiv ist, sondern es wird in absoluter Subjektivität konstituiert, und absolute Subjektivität ist auch für die Reflexion unsichtbar und bleibt anonym, wobei die Anonymität von der absoluten Subjektivität kann nie überwunden werden.

Den Hauptplatz nimmt in der Abhandlung das Problem der Anonymität in transzendentaler Phänomenologie. Der Verfasser hat sich zum Ziel gesetzt, den Begriff „Anonymität“ zu klären und nachzuweisen, dass die Problematik der Anonymität für das Verständnis der Phänomenologie als einer transzendentalen Philosophie von entscheidender Bedeutung ist. In der Phänomenologie bedeutet die Anonymität ein unreflektierter Stand des transzendentalen Lebens des Bewusstseins, ein Stand, in dem das Bewusstsein über sich selbst nicht weiß, denn unreflektiertes Bewusstsein trägt keine Erkenntnismerkmale, und die einzige Quelle des Wissens über die Subjektivität ist die Reflexion. In der Abhandlung wird die Anonymität nach Gerd Brand und Klaus Held auf zweierlei Weise betrachtet: als Verdecken der transzendental-konstituierenden Leistungen von der Subjektivität in der natürlichen Einstellung und als eine Unmöglichkeit, die absolute Subjektivität reflektierend zu objektivieren, in der transzendentaler Einstellung.

In dem erstgenannten Sinne bezeichnet die Anonymität die Weise, in der die die Welt konstituierende Subjektivität in der natürlichen Einstellung funktioniert, d.h. im Modus der Selbstvergessenheit. In der natürlichen Einstellung wird die die Welt konstituierende Subjektivität durch das, was sie selbst konstituiert, also durch die Welt und das menschliche Ich in der Welt, verdeckt. In dem Sinne erscheint die Anonymität als eine Erkenntnisgrenze in der natürlichen Einstellung, denn die die Welt konstituierende Subjektivität darf in dieser Einstellung nie erkannt werden. Diese natürliche Grenze kann jedoch mit Hilfe der phänomenologischen Reduktion überschritten werden; diese Reduktion beruht darauf, dass der in der natürlichen Einstellung verdeckte transzendente Charakter der Sub-

ektivität enthüllt wird. Im anderen Sinne ist die Anonymität die Grenze der transzendentalen Erkenntnis, die Grenze der transzendentalen Reflexion, eine unüberschreitbare Grenze aller Erkenntnis. Das von der Anonymität mittels transzendentaler Reflexion befreite Bewusstsein bildet eine konstituierte Einheit des Erlebnisstroms und es ist kein transzendentales Absolute, sondern ein konstitutives Resultat der absoluten Subjektivität, die als die zeitkonstituierende Subjektivität schon immer der Reflexion voraus ist und anonym bleibt. Das die Zeit konstituierende Bewusstsein ist zwar kein zeitliches Objekt und es kann in der Reflexion nicht bewusst gemacht werden, denn alles, was die Reflexion erfasst, nimmt eine zeitliche Form an. Das absolute Bewusstsein entzieht sich jeder objektivierenden Reflexion, aber es ist zugleich ungegenständlich (unthematisch) sich seiner selbst bewusst und als solches bedeutet es zwar eine Erkenntnisgrenze, jedoch es ist gleichzeitig eine anonyme Voraussetzung der Erkenntnis. Es geht dabei um eine Voraussetzung im Sinne der unthematisch erlebten apodiktischen Evidenz des *ego cogito*, der Evidenz in deren Bereich jede Erkenntnis erfolgt.

In seiner Abhandlung hat der Verfasser bewiesen, dass die Anonymität auf die Beschränkungen hindeutet, denen sowohl natürliche wie auch transzendente Erkenntnis unterliegt. Die Betrachtung der Phänomenologie vom Standpunkt der Anonymität aus führt zu folgenden Schlüssen: 1. Die natürliche Einstellung wird als ein anonymer Modus des transzendentalen Lebens betrachtet. 2. Die Identität des empirischen und transzendentalen Bewusstseins wird als eine Inhaltsidentität verständlich. 3. Die Krise wird als völlige Selbstvergessenheit der transzendentalen Subjektivität betrachtet. 4. Die phänomenologische Reduktion bedeutet die Enthüllung der These der natürlichen Einstellung als eines das Sein der Welt konstituierenden Erlebnisses. 5. Das reflektiert objektivierte Bewusstsein ist keine absolute Subjektivität, denn die absolute Subjektivität ist ein anonym fungierendes Bewusstsein und erscheint als ein transzendentales und zugleich irrationales Faktum. 6. Die Anonymität von der absoluten Subjektivität steht nicht im Widerspruch zum phänomenologischen Prinzip aller Prinzipien, denn die apodiktische Evidenz des „Ich bin“ hat sich als eine anonyme Evidenz erwiesen, und die unüberschreitbare Grenze der Erkenntnis ist zugleich die Bedingung jeder Erkenntnis.

Piotr Łaciak

## **L'Anonymat comme frontière de la connaissance dans la phénoménologie d'Edmund Husserl**

### Résumé

La dissertation présente la phénoménologie d'Husserl à la lumière de trois thèses. La première peut être formulée ainsi: l'homme est le moi transcendantal mais dans l'attitude naturelle le caractère transcendantal de la subjectivité reste anonyme, c'est-à-dire non soumis à la réflexion, caché; la durée de la vie transcendantale dans l'anonymat a mené à la crise. La deuxième thèse exprime l'idée que cet anonymat peut être vaincu par la réduction phénoménologique, la réduction doit être comprise comme suppression de l'anonymat du processus de constitution transcendantale du monde. La troisième thèse explique que la conscience transcendantale, dévoilée grâce à la réduction phénoménologique, n'est pas définitive, mais elle se constitue elle-même dans une subjectivité absolue, la subjectivité absolue, elle aussi, ne se soumet pas à la réflexion et reste anonyme, mais l'anonymat de la subjectivité absolue ne peut jamais être vaincu.

Dans la dissertation ces thèses sont formulées ainsi pour accentuer la place centrale de la problématique de l'anonymat dans la phénoménologie transcendantale. La dissertation a pour but d'expliquer la notion d'anonymat et de déterminer que la problématique d'anonymat a une signification décisive pour la compréhension de la phénoménologie comme philosophie transcendantale. Dans la phénoménologie l'anonymat signifie l'état non réflexif de la vie transcendantale de conscience, c'est l'état où la conscience ne sait rien sur elle-même parce que la conscience non réflexive n'a pas de caractère cognitif et la seule source du savoir sur la subjectivité est la réflexion. Dans la dissertation l'anonymat est compris dans les deux significations proposées par Gerd Brand et Klaus Held : dans le sens de l'occultation des productions transcendantales et constitutifs de subjectivité dans l'attitude naturelle et dans le sens de l'impossibilité d'objectivisation réflexive de la subjectivité absolue dans l'attitude transcendantale.

Dans la première signification l'anonymat est une façon de fonctionnement de la subjectivité qui constitue le monde dans l'attitude naturelle, la façon qui repose sur un oubli de soi-même. Dans l'attitude naturelle la subjectivité constituant le monde est cachée par ce qu'elle constitue elle-même, à savoir par le monde et le moi humain, y existant. L'anonymat dans cette optique est une frontière de la connaissance dans le cadre de l'attitude naturelle, parce que la subjectivité constituant le monde ne peut être jamais reconnue dans cette attitude. Cette frontière naturelle peut être transgressée par la réduction phénoménologique, qui repose sur le dévoilement du caractère transcendantal de la subjectivité, caché dans l'attitude naturelle. Selon la seconde signification l'ano-



nymat désigne la frontière de connaissance transcendante, la frontière de réflexion transcendante, une frontière infranchissable de toute connaissance. La conscience, libérée de l'anonymat grâce à la réflexion transcendante, est une unité constituée du flux d'expériences et n'est pas l'absolu transcendantal, mais elle s'avère être un résultat constitutif de la subjectivité absolue, qui, en tant que subjectivité constituant le temps dépasse toujours la réflexion et reste anonyme. La conscience constituant le temps n'est pas un sujet temporel et ne peut pas être rendu consciente dans la réflexion parce que tout ce qui est donné dans la réflexion, prend la forme temporelle. La conscience absolue glisse à toute réflexion qui objective, mais, en même temps, elle est une conscience consciente d'elle-même de manière non-objective (non-thématique), et comme telle elle marque une frontière de connaissance mais cette frontière s'avère être également une supposition anonyme de connaissance. Il s'agit ici de la supposition dans le sens de l'évidence apodictique, vécue de manière non-réflexive, d'*ego cogito*, de l'évidence dans laquelle toute connaissance se remue.

Dans la dissertation l'auteur prouve que l'anonymat montre des limitations qui déterminent également la connaissance naturelle et transcendante. La présentation de la phénoménologie du point de vue de la problématique d'anonymat donne des résultats en forme des constatations suivantes. Premièrement, l'attitude naturelle est expliquée comme un *modus* anonyme de la vie transcendante. Deuxièmement, l'identité des consciences empirique et transcendante devient comprise comme une identité de contenu. Troisièmement, la crise est interprétée comme un auto-oubli entier de la subjectivité transcendante. Quatrièmement, la réduction phénoménologique signifie le dévoilement de la thèse de l'attitude naturelle comme vécu constituant l'existence du monde. Cinquièmement, la conscience objectivée de manière réflexive n'est pas une subjectivité absolue parce que la subjectivité absolue est une conscience qui fonctionne anonymement et se présente comme un fait à la fois transcendantal et irrationnel. Sixièmement, l'anonymat de la subjectivité absolue n'est pas en contradiction avec le principe des principes phénoménologique parce que l'évidence apodictique du « Je suis » s'avère être une évidence anonyme, ainsi la frontière infranchissable de la connaissance signifie à la fois la condition de toute connaissance.













Redaktor: Małgorzata Poglódek  
Projekt okładki: Paulina Dubiel  
Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel  
Korektor: Lidia Szumigala  
Skład i łamanie: Edward Wilk

Copyright © 2012 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 978-83-226-2130-1**

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 21,0. Ark. wyd. 23,0.  
Papier Alto 80 g/m<sup>2</sup>, vol. 1,5      Gena 38 zł (+ VAT)

---

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.  
M. Rejnowski, J. Zamiara  
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław





Cena 38 zł (+VAT)

ISSN 0208-6336  
ISBN 978-83-226-2130-1